إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

الطبعة الأولى

(١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م)

الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)

(١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

إشكالية التحيُّز

رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد

تحرير: د. عبدالوهّاب المسيري

الجزء الثاني

أ. إبراهيم بيومي غانم
د. أحمد صدقي الدجاني
د. أحمد فؤاد باشا
د. أسامة القفّاش
د. بيتر واتكنز
د. جلال معوض
د. حامد الموصلي
أ. حسام الدين السيد
د. راسم بدران
د. رفيق حبيب
د. سعد البازعي
د. سعيد إسماعيل علي
م.سهير حجازي
د. سيف عبد الفتاح
د. صالح الشهابي
أ. طارق البشري
د. طه جابر العلواني
أ. عادل حسين
د. عبد الحليم إبراهيم
د. عبد الوهاب المسيري
د. عبده الراجحي
د. علي جمعة
د. عمر النجدي
د. فريال غزول
أ. فؤاد السعيد
د. قدري حفني
د. محجوب عبيد طه
د. محمد أكرم سعد الدين
د. محمد شومان
د. محمد عبد الستار عثمان
د. محمد عمارة
د. محمد عماد فضلي
م. محمد مهيب
د. محمود الذوادي
د. ممدوح فهمي
أ. نادية رفعت
د. نادية مصطفى
د. نبيل مرقص
د. نذير العظمة
أ. نصر محمد عارف
د. هاني محيي الدين عطية
أ. هبة رؤوف
د. هدى حجازي
أ. هشام جعفر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م

سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

580 Herndon Pky. Suite 500
Herndon, VA 20170-5225 USA
Tel.: (703) 471-1746 Fax: (703) 471-3922 E-mail: iiit@iiit.org

Library of Congress Cataloging-in-Publications Data

Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fī al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah (1992: Cairo, Egypt)
Ishkālīyat al Taḥayyuz: al a'māl al kāmilah li Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fī al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah / taḥrīr 'Abd al Wahhāb al Masīrī. Herndon, Virginia: *Al Ma'had al 'Ālamī li al fikr al Islāmī, 1996.*
p. 784 ; cm. 23 (*Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah;* 9)
ISBN 1-56564-236-8 (v. 1). -- **ISBN 1-56564-237-6** (v. 2)
1. Schemas (Psychology)--Congresses. 2. Prejudices--Congresses. 3. Human information processing--Congresses. 4. Objectivity--Congresses. 5. Intellectual life--Congressess. 6. Islamic countries--Intellectual life--20th century--Congressess.
I. Elmessiri, Abdelwahab M., 1938 - . II. International Institute of Islamic Thought. III. Title. IV. Series: *Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah; raqm* 9.

BF313.N33 1996

96-33880
CIP
NE

التنضيد والإخراج والطباعة: مؤسسة انترناشيونال جرافيكس

Printed in the United States of America by International Graphics.
10710 Tucker Street, Beltsville, MD 20705-2223 USA
Tel.: (301) 595-5999 Fax: (301) 595-5888 E-mail: igfx@aol.com

محتويات الجزء الثاني

المحور الخامس: العلوم الاجتماعية

المحور السادس: علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري

المحور السابع: إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث

مقدمة الجزء الثاني

تستكمل المحاور المختلفة في هذا الجزء الثاني تناول إشكالية التحيز المعرفي في المسلمات والفروض ومنطلقات ومناهج البحث، فيتناول المحور الخامس هذه الأبعاد في مجال العلوم الاجتماعية بدءًا من التحيز في النظرية الاجتماعية الغربية على المستوى الكلي النظري وعلى مستوى ممارسة البحث الاجتماعي الإمبريقي، مرورًا بالتحيز في مجال التنمية الذي هو أهم مجالات الاقتصاد السياسي بالنسبة لدول العالم الثالث، سواء على مستوى فلسفة التنمية أو ربطها بالفلسفة المادية. وتبنيها لخصوصية ثقافية معينة، وتأسيسها على مفاهيم في حاجة لمراجعة ونقد، وانتهاءً بالتحيز في التحليل السياسي سواء على المستوى الكلي أو في مجالات التأريخ السياسي والاجتماع السياسي. ويستكمل المحور السادس مناقشة إشكالية التحيز في علم النفس والتعليم، سواء في مجال النظم التعليمية أو المناهج، وتصنيف المكتبات وتحليل المعلومات والاتصال الجماهيري.

ويختتم الجزء الثاني بالمحور السابع الذي يضم قراءة في كتابات بعض المعاصرين محاوِلا تبين إدراكهم لإشكالية التحيز وتصورهم لأبعادها، ويقدم الباحثون في هذا المحور استخلاصات من بعض كتابات كل مفكر توضح إدراكه للقضايا الشائكة في إدراك الذات والعلاقة بين الذات والآخر، وتصور الآخر عن ذاته الذي يقيس به ما عداه، وتشمل هذه القراءة كتابات د. أنور عبد الملك، د. جلال أمين، د. عبد الوهاب المسيري، أ. طارق البشري، د. سيد دسوقي، أ. منير شفيق،

د. منى أبو الفضل، وذلك حول قضايا الفلسفة والاقتصاد وكتابة التاريخ ونقل التكنولوجيا وتطبيق الشريعة ودراسات المرأة.

١ ـــ مقدّمة المحور الخامس

تتناول بحوث هذا المحور الاثنا عشر أشكال التحيز المعرفي من مسلمات وفروض ومنطلقات ومناهج البحث المستخدمة في العلوم الاجتماعية، وهذه العلوم ترتبط ارتباطًا شديدًا بالرؤية الكونية الغربية، وهو ما يجعلها في تناغم مع هذه الرؤية تعبر عنها وتدعم استمرارها، ومن ثم فإن محاولة إدراك ملامح هذه الرؤية التي تنطلق منها هذه العلوم والقيم والكامنة في أنساقها المعرفية ذات أهمية بالغة عند محاولة التعامل مع هذه العلوم، إذ يبقى نقد الاقترابات والمناهج ونتائج الدراسة عملية جزئية قليلة الجدوى طالما ظل البعد المعرفي الكلي وإدراك أسسه ومنطلقاته الفلسفية موضع غموض أو تجاهل، وعلى هذا فإن إدراك التحيز يقصد به السعي لكشف ما هو ذاتي أو مخصوص أو نسبي أو إقليمي فيما تقرره علوم المجتمع والإنسان.

ويتضمن هذا المحور بحوثًا تدور حول التحيز في العلوم الاجتماعية بدءًا من التحيز في النظرية الاجتماعية الغربية على المستوى الكلي النظري وعلى مستوى ممارسة البحث الاجتماعي الإمبريقي، ومرورًا بالتحيز في مجال التنمية الذي هو أهم مجالات الاقتصاد السياسي بالنسبة لدول العالم الثالث سواء على مستوى فلسفة التنمية أو ربطها بالفلسفة المادية أو تبنيها لخصوصية ثقافية معينة أو تأسيسها على مفاهيم في حاجة لمراجعة ونقد. وتتناول المجموعة الأخيرة في أبحاث هذا المحور التحيز في التحليل السياسي سواء على المستوى الكلي أو في مجالات التأريخ السياسي أو الاجتماعي السياسي، أو على مستوى المفاهيم الشائعة في التحليل.

ويبدأ هذا المحور ببحث د. **محمود الذوادي** «ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي الخلدوني». في هذا البحث يحاول أن يدرس د. محمود الذوادي مصادر وأسباب التحيز وأشكاله ومظاهره بالإضافة إلى كيفية معالجة هذا التحيز وذلك من خلال رؤية مقارنة بين الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي وبين الأسس التي يستند إليها فكر ابن خلدون.

ويرى الباحث بدايةً أن هناك أربعة أسباب أساسية وراء عملية التحيز في العلوم الاجتماعية والإنسانية هي:

١ ـ عوامل شخصية: فعالم الاجتماع أو عالم النفس مثلاً لا يستطيع التجرد الكامل من أهدافه وميوله وقيمه ومصالحه أثناء دراسته للظواهر التي تنتمي إلى ميدان عمله.

٢ ـ وهناك عوامل وأسباب تتعلق بانتماء الباحثين والعلماء الاجتماعيين إلى مذاهب ومدارس ونظريات فكرية معينة دون أُخرى. وهذا النوع من التحيز الجماعي من شأنه أن يؤدي إلى نوع من التحيز المؤسسي بمعنى انعكاس التحيز في الفكر العلمي السائد في الجامعات والمعاهد ومراكز البحث وغيرها من المؤسسات العلمية الحديثة على الباحث.

٣ ـ الطبيعة الأيديولوجية للعلوم الإنسانية: وتَعُودُ هذه السمة الأيدلوجية التي تتصف بها هذه العلوم في نظر الباحث، إلى كون القضايا التي تدرسها هي بالدرجة الأُولى قضايا الحياة الاجتماعية ومشاكلها، ومن ثَمَّ فالمعرفة على العموم والمعرفة الاجتماعية على وَجْه الخصوص يعبران عن مدارس واهتمامات المفكرين والعلماء والباحثين.

٤ ـ أما رابع الأسباب وآخرها التي يذكرها د. الذوادي فهي ممارسة تعميم النظريات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والإنسانية من مجتمع لآخر ومن حضارة لأخرى دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كل حضارة. والنظريات التي تتحول إلى التعميم في علوم الإنسان والمجتمع هي نظريات

ـ في نظر الباحث ـ يصعب أن تتصف بالروح والمعايير العلمية.

وفي تحديده لِلْمَلْمَحِ الأساسي من ملامح التحيز في العلوم الاجتماعية الغربية، فإن د. الذوادي يرى أن هذه العلوم قد حصرت اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعية في العالم المحسوس فقط، ومن ثم فقد تعرضت كل المظاهر والملامح الميتافيزيقية والدينية والروحية في ظل الوضعية والأمبريقية التي سيطرت على هذه العلوم إلى التجاهل.

وفي محاولة د. الذوادي لمعالجة أسباب ومظاهر التحيز التي حدد بعض ملامحه فإنه يقدم لنا خطوات أربع تتكامل فيما بينها:

١ ـ الخطوة الأُولى هي ما يطلق عليه التكاملية المعرفية، التي تعني محاولة إنشاء منظور متكامل يجمع بين الإسْهامات المعرفية لفروع العلوم الاجتماعية والإنسانية.

٢ ـ أما الخطوة الثانية ففيها يطالب د. الذوادي الباحثين بممارسة أمرين لإصلاح علوم الإنسان والمجتمع، الأول هو قيام المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية بنقد ذاتي شامِلٍ لمعرفتهم ومسلماتهم ومبادئهم ومناهج نظرياتهم التي أنشأوها واستعملوها في دراساتهم للإنسان. أما الأمر الثاني فهو ضرورة إصلاح الرؤية العامة للعلم، فالعلم وفقًا لرأي د. الذوادي، يجب أن يكف عن استعمال المعطيات الكمية كمقياس وحيد وأن تعطى أهمية رئيسية للعوامل اللامادية في تفسير الظواهر الإنسانية.

٣ ـ تنويع التراث الثقافي والفكري لهذه العلوم بإدخال التراث الفكري والمعرفي للحضارات العريقة المختلفة والتي تمتلك زادًا معرفيًا غزيرًا يمس الإنسان كفرد أو كائن اجتماعي.

٤ ـ ضرورة معرفة الظروف التاريخية والاجتماعية لأسس المعرفة الغربية المعاصرة.

وأخيرًا فإن الدكتور الذوادي يقدم لنا بعض ملامح المنظور المعرفي الإسلامي باعتباره منظورًا بديلاً للمنظور الغربي.

وفي بحثه «ممارسات البحث الاجتماعي بين الهندسة الاستعمالية القسرية والحوار الثقافي الإنساني الخلاق» يقدم **نبيل مرقص** تجربة بحثية قام بها مع أعضاء فريق بحثي من معهد التخطيط القومي لدراسة تجربة أهالي منطقة إسكان حي شعبي في معالجة مشكلة المجاري بالجهود الذاتية دون تدخل من الأجهزة الحكومية. في هذه التجربة البحثية تصارَع منهجان لكل منهما خلفيته ومرتكزاته الأيدلوجية: الأول ما يُطلق عليه الباحث «منهج الهندسة الاستعمالية القسرية» الذي اعتمد بالأساس على منهج التحليل الكمي الخارجي للظاهرة الاجتماعية الحية. أما المنهج الثاني: فهو ما يطلق عليه الباحث «منهج الحوار الإنساني والثقافي الخلاق»، وهو منهج التحليل الكيفي الداخلي للظاهرة الاجتماعية الحية.

ويقوم الباحث بعرض ملامح كل من المنهجين والإمكانيات التي يتيحها كل منهما في دراسة الظاهرة الاجتماعية. إلا أنه يلاحِظ أن الملامح الرئيسية للمنهج الأول هي مظاهر التحيز، والملامح الرئيسية للمنهج الثاني هي علاج التحيّز أو كيفية تجاوز هذا التحيز، وذلك على عدة محاور هي الموقف من الظاهرة الاجتماعية وإدراك طبيعتها والقواعد الحاسمة لها، وموقف الباحث من صياغاته وقوالبه الجاهزة ودرجة استعداده لتغييرها ومدى التزامه بقضية مجتمعه أو اعتبارها قضية بحثية فحسب، ومدى إدراك القضايا أو مجرد اختزالها في جوانب بعينها، ودرجة أصالة المفاهيم الكلية والتحليلية المستخدمة ومدى ملائمتها للظاهرة البحثية، وكذلك هدف العالم ومدى توظيف نتائجه في خدمة المجتمع ونهضته.

وتنتقل الأبحاث بعد ذلك إلى قضية التنمية كأحد القضايا التي تحتل أولوية الفكر والحركة في العالم العربي والإسلامي، ففي بحثه: «التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: مفهوم التنمية» يقدم **عادل حسين** عرضًا لمظاهر التحيز في مدارس العلوم الاجتماعية الغربية من خلال التطبيق على مفهوم التنمية وما يرتبط به من مفاهيم، وما يُحدثه من مظاهر وما يستند إليه من أسس، ثم يعرض لكيفية علاج هذه التحيزات.

أما مظاهر التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية فيحصرها في ثلاثة:

أولها: وحدة العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية: فكافة المدارس الاجتماعية الغربية استهدفت أن تقيم علومًا تشبه العلوم الطبيعية إلا أن هذه الوحدة المبتغاة تؤدي في نهاية الأمر إلى إلغاء حيوية المجتمع المتجددة، وتحوله إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة بالأزرار، وهو تسريع لقيام الدولة الشمولية بأبشع صورها. أما المظهر **الثاني** من مظاهر التحيز في العلوم الاجتماعية الغربية فهو افتراض عالمية هذه العلوم. ويرتبط بهذه العالمية المظهر **الثالث** وهو الشعور بتفوق الغرب ومشروعية سيطرته على العالم، ومن ثم فإن مجمل نظرياته هي العلم ويجب أن تسود، وكل ما عداها فهو غير علمي ومتخلف وينبغي أن يختفي، ويذهب الباحث إلى أن مفهوم التنمية من المنظور الغربي هو مفهوم اقتصادي بالأساس، أما في الرؤية الإسلامية فهو اجتماعي اقتصادي. ويطرح عادل حسين في دراسته «التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية» مفهوم الاجتهاد أو ما يطلق عليه الممارسة النظرية المستقلة كسبيل لعلاج التحيز، ويرى ضرورة عدم التوقف في الجهد النقدي للنظريات الاجتماعيات الغربية عند المستوى الأمبيريقي والإكتفاء باستخلاص النتائج الجزئية المباشرة عن هذه التجربة أو تلك، بل يتحتم أن يستخدم الباحثون هذه النتائج أساسًا لتحدي مجمل البناء النظري الغربي.

وأول شروط الممارسة النظرية المستقلة هو عدم اللجوء إلى التلفيقية، أي أن نستخدم المفاهيم الغربية نفسها مع تغيير المصطلحات الدالة عليها، أو مع محاولة متعنتة لإثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، فهذا الأمر يؤدي إلى العودة إلى استخدام الأنساق الغربية الكلية وإن تغيرت المصطلحات والأسماء أو حيثيات القبول.

وثاني شرط من شروط الاجتهاد هو الإنطلاق من التراث، والذي يقصد به عند عادل حسين مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية العَقَدِية، ويشمل ما هو مكتوب، وما هو كامن أو مُتضمَّن في

السلوك باعتباره قيمًا وتقاليد موجهة، والإسلام في القلب من هذا التراث فهو حامل لرسالة متجددة، وأساس لصياغة نهضتنا المستهدفة.

وفي بحث «المادية الأمريكية وعلاقة المتغير الاقتصادي بالتطور السياسي» يدرس **د. جلال معوض** مظاهر التحيز من خلال دراسة النظريات الإنمائية الأمريكية التي تَتَّسِمُ في معظمها، كما يرى الباحث، بطغيان الجانب المادي عليها، بمعنى أنها تقيم علاقة اضطرارية وحتمية، بين التقدم الاقتصادي والتقدم السياسي، وتجعل من الأخير متغيرًا تابعًا للأول، كما أن بعضها الآخر يقدم تفسيرات مادية للتطور التاريخي بحيث يصير المتغير الاقتصادي هو المتغير الأصيل الذي يشكل كافة المتغيرات الأُخرى للوجود الإنساني.

بالإضافة إلى هذين الاتجاهين في الدراسات الإنمائية السياسية، يطغى على الفكر الأمريكي اتجاه ثالث يتسم أيضًا بالنزعة المادية الواضحة التي تتبدى في نقل بعض المفاهيم الاقتصادية من قبيل التوازن والتبادل والعقلانية إلى نطاق التحليل السياسي حيث تجبر الظاهرة السياسية على الخضوع لهذه المفاهيم رغم ما يوجد من اختلافات جوهرية بين طبيعة الظاهرة السياسية وطبيعة الظاهرة الاقتصادية.

وطغيان الطابع المادي في الدراسات الإنمائية الأمريكية في جوهره تبسيط للظواهر المعقدة، فالظاهرة السياسية على سبيل المثال ظاهرة معقدة ومركبة وتتسم بالحركية مما يصعب معه تفسيرها وفقًا لمناهج دراسة الظاهرة الاقتصادية كما أن المفاهيم المستخدمة في النظرية الإنمائية الأمريكية في معظمها تعكس درجة كبيرة من القصور في فهم طبيعة العملية الإنمائية باعتبارها عملية تغيير مجتمعي شامل متعدد الأبعاد، وهي أبعاد ترتبط فيما بينها بعلاقات تفاعلية أساسها التأثير المتبادل، وليس علاقة حتمية لازمة بين التنمية الاقتصادية كمتغير مستقل والتنمية السياسية كمتغير تابع.

من ناحية أُخرى فإن المفاهيم الإنمائية الغربية تنطوي على دلالات قِيَمية أيدلوجية خطيرة من حيث التحيز للنموذج الإنمائي السياسي الاقتصادي الأمريكي والتبشير بمثالية النموذج وسموه، وبحيث لا تكون

تنميته في بلدان العالم الثالث إلا بمحاكاة هذه النموذج.

ويركز بحث **أ. هبة رؤوف** «الأسرة والدولة: الماضي الغربي أم المستقبل الإسلامي» على التحيز في وحدات التحليل في علم السياسة من خلال بيان الأسباب التي أدت إلى إقصاء الأسرة كأحد وحدات المجتمع من الدراسات السياسية. فالأسرة في العلوم الاجتماعية الغربية تدخل في مجال اهتمام علمَي الأنثروبولوجيا والاجتماع، بينما لا تدخل الأسرة في مجال اهتمام علم السياسة، فهي في تصنيف العلوم «وحدة اجتماعية» ولا تدخل بشكل أصيل في الدراسة السياسية، فالوحدة الأساسية في الدراسات السياسية والكامنة حتى وراء دراسة سلوك الفرد، والفاعلة في العلاقات الدولية، هي «الدولة» حيث أصبحت بؤرة التركيز والاهتمام ومحور التنظير السياسي.

ويرجع اهتمام العلم الغربي بدراسة الدولة واستبعاد الأسرة من الدراسات السياسية إلى طبيعة هذا العلم الذي تسود فيه الفلسفة الوضعية وعلمنة العلوم والمعارف التي تحول بموجبها العلم من توجيه المجتمع وضبط حركته إلى مثالية التطورات الاجتماعية ورصدها. فالعلم الغربي يحصر نفسه فيما هو كائن معرضًا عما يجب أن يكون. ومن ثم فإن العلوم الاجتماعية المعاصرة، كما ترى الباحثة، بحاجة لمراجعة وإعادة صياغة لتكون وموضوعاتها واقتراباتها ذات بعد حضاري يحمل مسؤولية رصد الواقع وتقويمه، والريادة في تغييره، وهو ما يستلزم إعادة بناء «علم عمران» يجمع العلوم المتفرقة المهْتَمة بدراسة الإنسان، والمجتمع وتكون الأسرة أحد أبرز موضوعاته، متجاوزًا أحادية النظرة للظاهرة الاجتماعية الكامنة في تعدد العلوم الاجتماعية الغربية.

ويقدم **أ. هشام جعفر** في بحثه «ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية» نموذجًا للتحيز داخل النسق الفكري العربي والإسلامي باعتبار هذا النوع من التحيز، في نظر الباحث، أشد خطرًا من التحيز الغربي؛ لأنه يؤدي إلى تقويض البناء المعرفي الإسلامي من داخله بتشويه معاني المصطلحات الإسلامية وإخراجها عن مدلولاتها الأصلية، وبالنسبة لمفهوم الحاكمية فإن مظاهر التحيز تتمثل فيما يلي:

(أ) عدم الاستقصاء الكامل لدلالات المفهوم في الأصول (قرآن وسنّة) بما يؤدي إلى استبعاد بعض معاني المفهوم ودلالاته، ويؤدي بالباحث إلى نتائج خاطئة.

(ب) تشخيص أو «شخصنة» المفهوم، أي ربطه بأشخاص أو جماعات، أو ظروف تاريخية وسياسية معينة، وذلك لإيجاد قطيعة نفسية وشعورية تجاه المفهوم.

(حـ) الخلط بين المفهوم وبين مفاهيم أُخرى تتقاطع معه في بعض المساحات والدلالات المنهاجية أو لاتُماثِله في الخبرة التاريخية التي أنتجت كلا المفهومين، وسحب الأحكام التي تتعلق بهذه المفاهيم على مفهوم الحاكمية.

ويقدم الباحث منهجًا بديلاً للتعامل مع المفاهيم الإسلامية يعتمد على خطوتين أساسيتين:

(أ) الانطلاق في بناء المفاهيم الإسلامية وتحديد معناها ودلالاتها عبر الاستقصاء الكامل لدلالات المفهوم في الأصول (قرآنًا وسنّة).

(ب) بيان المفاهيم التي يستدعيها المفهوم لتتساند معه مكونة نسقًا مفاهيميًا يشد بعضه بعضًا مع تحديد لموقعه في هذا البناء المفاهيمي.

وفي بحثه «حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي» يتطرق **د. طه العلواني** إلى مفهوم شاع في الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي حاولت تحقيق تقارب مفاهيمي مع الكتابات والتيارات الدنيوية لملابسات سياسية وفكرية فقبلت مفهوم المواطنة وحاولت إيجاد تخريجات له تلافيًا لإشكاليات مفهوم أهل الذمة، وهي محاولة يجدها الباحث تتحيز لمفهوم لا يصلح إلا في إطار الرؤية الدنيوية مما يجعل استخدامه في الإطار المعرفي الإسلامي يقترن بمشكلات منهجية عديدة، ويوضح الكاتب أسباب تحفظه وضرورة الحذر في تبني مفاهيم محملة برصيد عَلماني فكري وتاريخي عند توصيف طبيعة الفرد غير المسلم في المجتمع المسلم مبينًا كفاية المفاهيم الإسلامية وقدرتها على مواجهة الاتهامات التي تتعرض لها، دون حاجة لطمسها أو تعديلها لصالح نسق مخالف ومغاير من المعتقدات والمفاهيم.

٢ ــ ملامح التحيز والموضوعيّة

في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني

د. محمود الذوادي

١ ـ هدف ومقولة الدراسة

تُمثل هذه الدراسة محاولة لإلقاء الضوء بالتحليل والنقد على طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في القديم والحديث، والتي يُطلق عليها في المصادر العلمية المعاصرة اسم العلوم الاجتماعية والإنسانية (Social And Human Sciences). وهي تشمل، من بين ما تشمل، علوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والسياسة والاقتصاد.

وللقيام بذلك، اخترنا من جهة؛ فكر ابن خلدون العمراني، من الحضارة العربية الإسلامية. ومن جهة ثانية، اخترنا من الحضارة الغربية المعاصرة، فكر العلوم الاجتماعية والإنسانية على العموم، فأردنا بذلك أن نقابل بين فكرين ينتميان إلى فترتين تاريخيتين متباعدتين، وإلى فضاءات جغرافية متباينة، وإلى قيم ثقافية وحضارية مختلفة، لنرى كيف تأثر رواد الفكر الاجتماعي الإنساني في هاتين الحضارتين بالمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية السائدة في عهودهم وفي مجتمعاتهم. ويبدو أن ما يميز هذين الفكرين بطريقة واضحة وحاسمة هو أن علماء ومفكري الحضارة العربية الإسلامية، على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم، قد عملوا بمبدأ التعايش والتعاون بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية، وإن فكر صاحب **المقدمة** ليس استثناء لذلك.

أما الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي فقد أخذ يتحرر تدريجيًا من تأثير المعرفة الدينية المسيحية (المعرفة النقلية) منذ عصر النهضة، وأصبح اعتماده كليًا على المعرفة العقلية التي تأثرت بروحها كل ملامح الحياة في المجتمعات الغربية المعاصرة.

وبعبارة أُخرى فإن المجتمع العربي الإسلامي الكبير بمعطياته الإسلامية التي كانت تمس تقريبًا، بشموليتها، كلَّ جوانب الأنشطة والتنظيمات في حياة المجتمعات العربية الإسلامية، لم يكن يستطيع، كما فعلت المجتمعات الغربية المسيحية بعد عصْر التنوير، أن يسمح لعلمائه ومفكريه، حتى عصر ابن خلدون، أن يتخلوا عن التأثر، قليّلا أو كثيرًا، بالمعرفة النقلية التي جاء بها الدين الإسلامي متمثلة، خصوصًا، في القرآن والسُّنة.

وفي المقابل، فإن مفكري المجتمعات الغربية المعاصرة وعلماءها وجدوا واقعًا اجتماعيًا وثقافيًا جديدًا يُعاضد نظريًا وتطبيقيًا مبدأ الابتعاد عن التَّأَثُرِ بالقيم الثقافية الدينية والتنظيمات الاجتماعية التي سادت في عهد تحالف الكنيسة والملوكية قبل عصر النهضة، ففي كلتا الحالتين يمكن القول بأن طبيعة المعرفة العلمية التي توصل إليها الفكر الاجتماعي الإنساني هي حصيلة حتمية اجتماعية (Social Determinism). ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن عالم علوم الإنسان والمجتمع ما هو إلا ريشة في مهب ريح الحتمية الاجتماعية. فالعالم الاجتماعي ذو دور نشط داخل ميدان علمه. فهو قادر على المساهمة في تطويره وتعديله والقيام بالابتكار والتجديد فيه، وإنشاء ابن خلدون لعلم العمران مثال على ذلك.

كذلك الأمر بالنسبة إلى مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، لقد تعددت داخليًا التخصصات وفروعها وكثرت مناهج البحث وتزايد عدد المفاهيم والنظريات... لكن كل ذلك، كما هو الشأن في علم العمران عند ابن خلدون بالنسبة إلى اتفاقه مع الإطار الثقافي والاجتماعي للحضارة العربية الإسلامية، ظل يتماشى مع الواقع

الاجتماعي والثقافي الجديد للحضارة الغربية المعاصرة.

إن تأثير عوامل الحتمية الاجتماعية في طبيعة العلم والمعرفة في علوم الإنسان والمجتمع يمس أيضًا قضية التحيز الحساسة في هذه العلوم. فالتحيز، الذي سوف نفرد له مكانًا خاصًا في هذا البحث، ذو طبيعة مزدوجة، فعالِم الاجتماع أو عالِم السياسة، مثلاً، لا يتحيز تحت تأثير النوازع الشخصية فقط ـ كما هو شائع بين نقاد تحيز هذه العلوم ـ بل يتأثر تحيزه أيضًا ـ كما سوف نرى ـ بالمعطيات التاريخية والثقافية التي ينشأ ويتطور فيها الفكر الاجتماعي الإنساني، إن المعرفة الإنسانية العالمية هي المتضررة في النهاية من «ڤيروس» التحيز سواء أكانت جذور هذا الأخير شخصية أم اجتماعية.

٢ ـ حول المعرفة الإنسانية

يمكن القول إن المعرفة الإنسانية هي حصيلة حوار جدلي بين الكون الرحب من جهة، والإنسان من جهة أخرى، فتأمّل الكائن الإنساني عبر العصور في الكون الفسيح المتمادي، وفي عالم الأرض المحدود الآفاق، وفي المجتمعات البشرية، وفي نفسه ذاتها، أدى به إلى كسب وتجميع زاد معرفي هو دائمًا في ازدياد. فالمعرفة الإنسانية تشمل بهذا الاعتبار معرفة عن الظواهر الحسية التي تُدرك بالحواس الخمس، ومعرفة عن الظواهر التي لا تخضع بالضرورة لمنطق هذه الحواس. ويتوقف في نظر العلم الحديث، تكوين المعرفة الإنسانية ونموها على ثلاث عمليات رئيسية:

١ ـ إن نقطة الانطلاق في نشأة المعرفة الإنسانية تتمثل في مرحلة إدراك الظواهر، فإدراكنا لوجود الشمس والأشجار والحيوانات والمجموعات البشرية... هي عمليات أساسية لا يمكن من دونها بدء تأسيس صرح المعرفة الإنسانية.

٢ ـ أمّا المرحلة الثانية التي يحتاجها نمو المعرفة وتطورها فهي المرحلة التي يُصبح فيها الإنسان قادرًا على التعرف إلى أسباب (Causes) الظواهر أو علاقات الارتباط (Correlation) بينها.

٣ ـ والمرحلة الثالثة هي مرحلة ازدياد نُضج المعرفة الإنسانية، فهي مرحلة تُعزز قدرة العالم والباحث على فهم الظواهر المختلفة والمتنوعة التي يمتلئ بها محيط الإنسان القريب أو البعيد وتفسيرها، وبفهم وتفسير الظواهر تتحسن قدرة الإنسان على التنبؤ بمجرى حركية أحداث وظواهر الكون الكبير والعالم الصغير للإنسان(١).

ويحتاج الباحث والعالم في هذه المراحل الثلاث إلى الاتصاف بروح الموضوعية(٢)، ولا يعني مفهوم الموضوعية، في رأينا، تبني الباحث والعالم النزاهة والحياد فقط في قيامه بعمليات الإدراك والتعرف إلى الأسباب والعلاقات الرابطة بين الظواهر ثم الفهم والتفسير لها، وإنما تعني الموضوعية العلمية عندنا أيضًا التفتح الكامل من طرف الباحث والعالم على دراسة كل الظواهر أيًا كانت طبيعتها. إذ إن حجم ونوعية رصيدنا المعرفي ينموان بازدياد عدد الظواهر وملامحها التي يهتم الباحث والعالم بدراستها، فإنكارهما مثلاً لوجود بعض الظواهر، ومن ثَمَّ رفضهما لدراستها لا يمكن إلا أن يُضيق من آفاق المعرفة الإنسانية، وبعبارة أُخرى فإنه ينبغي على العالم والباحث أن يُقاوما كل ملامح التحيز التي من شأنها أن تشوه في النهاية مصداقية المعرفة التي يتوصلان إليها. إذ أنَّه بالموضوعية فقط ـ بمعناها الواسع المشار إليه سابقًا ـ يمكن الاقتراب من اكتشاف طبيعة الأشياء في عالَم الطبيعة، وفي المجتمع البشري، وفي شخصية الإنسان. إن التعرف إلى طبيعة الأشياء هو بالتأكيد رهان المعرفة العلمية الأكثر مصداقية.

٣ ـ مصادر التحيز في العلوم الاجتماعية والإنسانية

إن إشكالية التحيز والموضوعية في الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية

---

(١) انظر: R. Keat & J. Urry, *Social Theory as Science*, 2nd. Ed. (London: Routledge and Kegan, Paul, 1982), pp. 9 - 26.

(٢) انظر مفهوم الموضوعية (Objectivité) في: Raymond, Boudon Et François Bourricaud, *Dictionnaire Critique De La Sociologie* (Paris: Presses Universitaires De France, 1986), pp. 425 - 432.

والإنسانية المعاصرة قضية شائكة استعصى البت فيها على الذين تناولوها بالتحليل والمناقشة، فلقد كُتب الكثير عن أسباب تحيز هذه العلوم في العقود المنصرمة. فأَرجع كثير من الدراسات في هذا المضمار ظاهرة التحيز إلى سمات شخصية (Subjective Factors) عند العالم أو الباحث في هذه العلوم. فعالم الاجتماع أو عالم النفس مثلاً، لا يستطيع في نظر المحللين، التجرد الكامل من أهوائه وميوله وقيمه ومصالحه أثناء تطرقه إلى بحث الظواهر التي تنتمي إلى ميدان علمه. فالموضوعية التامة في علوم المجتمع والإنسان لا يمكن إذًا تحقيقها كما جاء في تحليلات عالم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر (Max Weber) لطبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية[٣].

ورغم ما لعامل السمات الشخصية من دور مهم في تحيز هذه العلوم فإنه بكل تأكيد ليس العامل الوحيد الذي يؤثر في ظاهرة التحيز في علوم المجتمع والإنسان المعاصرة. فالتحيز في رأينا قد يُصبح ظاهرة جماعية لا فردية. طالما أن الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية والإنسانية ينتمون إلى مذاهب ومدارس ونظريات فكرية معينة دون أُخرى. فعلماء الاجتماع الماركسيون والوظيفيون وعلماء النفس السلوكيون (Behavioral Psychologists) أمثلة على ذلك. فالفكر الماركسي، كما نعرف، يُرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية والنفسية إلى عوامل ذات طبيعة اقتصادية مادية، بينما يفسر علماء النفس السلوكيون السلوك كنتيجة للمؤثرات الخارجية الموجودة في بيئة الفرد. ومن ثم تلغي كلٌّ من المدرسة السلوكية والماركسية من حسابهما تأثيرات العوامل الأُخرى في السلوك الفردي والجماعي، مثل العوامل الذهنية (Cognitive Factors)[٤] بالنسبة إلى السلوكيين، والعوامل الثقافية (Superstructure)، بالنسبة إلى المذهب

(٣) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences,* Translated by E. Shils and H. Finch (Chicago: Free Press, 1949).

(٤) H. Gardner, *The Mind's New Science* (New York: Basic Book, 1985).

الماركسي. إن عدم الاعتراف أو الرفض الكلي لأهمية العوامل الأُخرى - رغم أهميتها - تُعد في نظرنا ضربًا من التحيز يؤثر سلبًا في مصداقية فروض ومفاهيم أطر ونظريات وتفسيرات وتنبؤات هذه العلوم.

إن انتماء العلماء والباحثين والمفكرين إلى مدارس فكرية بعينها قد ساعد عبر العصور على إعطاء ظاهرة التحيز في ميدان العلوم مدلولاً جماعيًا أكثر منه فرديًا، وبتقدم ركب العلوم في العصر الحديث، فإن هذا التحيز الجماعي المعرفي طالما أصبح تحيزًا مؤسسيًا ينعكس في الفكر العلمي الرسمي للجامعات والمعاهد ومراكز البحوث وغيرها من المؤسسات العلمية الحديثة التي تؤثر في الواقع الاجتماعي وتتأثر به. إن الجهود المتزايدة اليوم لإنشاء منظور متكامل (Interdisciplinary Approach) يجمع بين المساهمات المعرفية لفروع العلوم الاجتماعية والإنسانية، تمثل محاولات مشجعة على التقليل من تحيز كل تخصص يدعي أنه يمسك وحده بمقاليد المعرفة إزاء فهم الظواهر الفردية والجماعية ذات الطبيعة المعقدة وتفسيرها.

إن المناداة بالتكاملية (Interdisciplinarity)[٥] في هذا المجال تعني في الأساس إصلاح أحد الملامح الأبستيمولوجية لهذه العلوم والمتمثل في تبنّي مبدأ تأثر السلوك الفردي والجماعي بمؤثرات عديدة لا بمؤثر واحد يتيم. وبعبارة أُخرى ينبغي إحلال مبدأ تعددية المؤثرات مكان مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول حركية سلوك الفرد والجماعة. إن مثل هذا الموقف يقودنا أبستيمولوجيًا إلى اعتبار ظواهر السلوك على المستوى الفردي والجماعي ظواهر معقدة الطبيعة. إن تبني مثل هذه الرؤية الأبستيمولوجية في علوم الإنسان والمجتمع يُفسر شرعية النقد الذي يوجَّه إلى أصحاب الأبستيمولوجيات ذات الرؤى الأحادية (Reductionists) في هذه العلوم.

إن العامل الثالث الذي يتدخل في تحيز العلوم الاجتماعية والإنسانية

---

(٥) Hubert M. Blalock (jr.), *Basic Dilemmas in the Social Sciences* (Beverly Hills, Calif.: Sage Publions, 1984).

يرجع إلى ما يُسمى بالطبيعة الأيديولوجية لهذه العلوم. وتعود المِسحة الأيديولوجية التي تتصف بها هذه الأخيرة إلى كون القضايا التي تدرسها علوم المجتمع والإنسان هي بالدرجة الأُولى قضايا الحياة الاجتماعية ومشاكلها الجَماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، ومن ثَم يرى البعض أن فكر العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يمكن أن يخلو من لمسات الأيديولوجية، أي من التحيز. فكسب رهان الموضوعية ـ بالمعنى الذي تستعمله العلوم الطبيعية ـ يبقى هدفًا بعيد المنال في دنيا العلوم الاجتماعية والإنسانية. فعالم الاجتماع الألماني هَبَرْمَاس (Habermas) يرى أن المعرفة على العموم، والمعرفة الاجتماعية على الخصوص، تعكسان مصالح واهتمامات المفكرين والعلماء والباحثين. ولهذا السبب يمكن تفسير ضرورة وجود علم اجتماع اليسار مع علم اجتماع اليمين.

ويشير هذا الواقع إلى أن ملامح الأيديولوجية أو التحيز سمة ثابتة في طبيعة هذه العلوم(٦). وهذا يعني أن الركض وراء الموضوعية المثالية في دراسة الإنسان ومجتمعه يُشكل قضية مستعصية، وبالتالي فإنه ينبغي ـ في رأينا ـ النظر إلى مفهوم الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية على أنه مفهوم جدلي. أي أن الباحث أو العالم في هذه العلوم يبقى مُتأثرًا دائمًا، في سعيه إلى اكتشاف حقيقة طبيعة الظواهر، بتراثه النفسي، الاجتماعي من ناحية، وبمعطيات الواقع الاجتماعي الخارجي من ناحية ثانية، وبالتالي فالأسس التي تستند إليها الموضوعية في علوم الإنسان والمجتمع أسس ذات طبيعة مزدوجة، وكأي ظاهرة ذات طبيعة ازدواجية فإنه لا مناص من الاعتراف بأن الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا بد أن يكون فيها دائمًا شيء من التحيز. إذ إن التحرر الكاملَ من تأثير العوامل الشخصية للعالم أو الباحث في القضايا الاجتماعية والإنسانية أمر غير ممكن. ومن هنا فالموضوعية تمثل إشكالية في علوم المجتمع والإنسان. وكأي إشكالية فكرية معرفية فإن كسب

---

(٦) سمير أيوب، **تأثيرات الأيديولوجيا في علم الاجتماع** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٩.

رهان درجة مقبولة من الموضوعية في هذه العلوم يتطلب جدلاً فكريًا نقديًا متواصلاً بين العالم والباحث والواقع الاجتماعي من جهة، وبين الزاد المعرفي الذي يتوصل إليه من جهة ثانية. وهذا ما أكّده عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون (Raymond Boudon) في هذا الصدد[٧]. فهو يرى أن النقد لمعرفة العلوم الاجتماعية والإنسانية يمكن أن يتخذ شكلين:

(١) نقدًا داخليًا (Critique Interne) يركز على مدى منطقية فروض النظريات ومدى معقولية المفاهيم المستعملة.

(٢) نقدًا خارجيًا (Critique Externe) يقوم على اختبار النظريات وأسسها وانعكاساتها على أساس مدى مطابقتها مع معطيات الملاحظة والمشاهدة.

إن تبني ما سماه بودون بمنهج النقد العقلاني (La Critique Rationnelle) هو أحد السبل في رأيه إلى تحقيق موضوعية أكثر مصداقية في علوم الإنسان والمجتمع.

وإذا كانت معرفة العلوم الاجتماعية معرفة متحيزة إلى حد ما بطبيعتها فإن ما يزيد في ضعف مصداقية موضوعيتها هو ممارستها لتعميم مفاهيمها ونظرياتها من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أُخرى، دون الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات هذه الأخيرة. وهذا يشكل في نظرنا العامل الرابع الذي يقوي من ملامح التحيز في هذه العلوم. وهذه المسألة أصبحت معروفة في العقدين الأخيرين عند المحللين لموسوعة العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية الحديثة.

فمحاولة تطبيق نظريات علم الاجتماع الأمريكي مثلاً في التحديث والتنمية على مجتمعات العالم الثالث أصبحت تواجه انتقادًا مريرًا بين عدد متزايد من المفكرين الاجتماعيين في الشرق والغرب، وفي العالم الثالث. فنظرية التحديث[٨] لدانيال لِرْنَرْ (Daniel Lerner) ونظرية

---

(٧) انظر: Boudon Et Bourricaud, *Dictionnaire Critique de La Sociologie*.

(٨) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*: Modernizing the Middle East, 2nd E. (New York: Free Pres, 1964).

التنمية[٩] لوليم روستو (W.Rostow) مثالان يُفصحان عن التحيز العِرْقي الثقافي (Ethnocentrism) عند هذين العالمين الأمريكيين. فَلِرْنَرْ خلُص من دراسته لمجتمعات شرق أوسطية إلى القول بأن هذه المجتمعات لا يمكن لها أن تُحقق مشاريع التحديث إلا إذا هي تبنت النموذج الغربي للتحديث، ومن ثم فإن لِرْنَرْ يعتقد أن النموذج الغربي صالح للتطبيق على مستوى عالمي، وبذلك ألغى دور خصوصيات المجتمعات والحضارات بالنسبة إلى عملية التحديث. وكذلك فعل روستو في نظريته حول التنمية. فرأى أن عملية التنمية تتوقف أساسًا على القطاع الصناعي في نقطة انطلاقها (Take Off)، إذ إن هذا ما حدث فعلاً في تجارب التنمية في بعض المجتمعات الغربية، فبريطانيا عرفت صناعة النسيج وألمانيا عرفت صناعة المعادن والدِّنمرك عرفت صناعة الحليب. وعلى هذا الأساس فهو ـ مثل لِرْنَرْ ـ يرى أن نجاح عملية مشاريع التنمية في المجتمعات المتخلفة مرتبط ارتباطًا كبيرًا بتنمية القطاع الصناعي كما كانت عليه الحال في تجربة المجتمعات الغربية المعاصرة. لقد كتب عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون تحليلاً نقديًا لنظريات التغيير الاجتماعي والتحديث والتنمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، فَنَّدَ فيه المصداقية العلمية للنظريات التي تدعي أنها صالحة للتطبيق على كل المجتمعات الساعية إلى التغيير والتنمية والتحديث، وأكد ـ مثله مَثل فيلسوف العلوم كارل بوبر (Karl Popper) ـ أن علمية ومصداقية نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في ميدان التنمية والتغيير الاجتماعي والتحديث لا تأتيان من النظريات العامة، بل من النظريات الخاصة، أي تلك التي تدرُس قضايا التغيير الاجتماعي والتنمية والتحديث في بيئة معينة أو مجتمع معين ذي خصائص مميزة، ومن هنا جاءت ملاحظته: (Il nèxiste De Théories Scientifiques Du Changement social Que Partielles et Locales)[١٠] أي أن نظريات التغيير الاجتماعي ذات

---

(٩) W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A non - Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

(١٠) Raymond Boudon, *La Place Du Désordre: Critique Des Théories Du Changement Social* (Paris Presses Universitaires De France, 1984) p. 184.

الطابع العلمي ما هي إلا نظريات علمية جزئية مقصورة مصداقيتها على الظاهرة المدروسة. وهكذا، فالنظريات التي تنحو إلى التعميم في علوم الإنسان والمجتمع هي نظريات يصعب أن تتصف بالروح والمعايير العلمية. إن نظريتي لِرْنَر وروستو المشار إليهما سابقًا هما ـ في نظر بودون ـ من هذا القبيل (Il n'existe de theories du changement social qu'ont inspirés par le positivisme et le marxisme, le culturalisme et structuralisme, le fonctionnalisme ou le developpmentalisme peuplent une sorte de cité des morts) أي أن النظريات الكبيرة للتغير الاجتماعي المتأثرة بمذاهب الوضعية والماركسية والبنائية والوظيفية والثقافية والتنموية هي نظريات «تسكن في مدينة الأموات»(١١).

إن العوامل الأربعة التي حددنا ملامحها أعلاه تُبين بجلاء مدى كِبر المعضلة التي تطرحها إشكالية الموضوعية والتحيز بالنسبة إلى مصداقية وعلمية العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. إن انعكاسات هذه الإشكالية ليست بهيّنة على ذاتية وبقاء هذه العلوم ذاتها. وفي رأينا إن الأزمة التي تمر بها علوم المجتمع والإنسان منذ عقدين على الأقل تعود في جانب كبير منها إلى قضية التحيز والموضوعية.

٤ ـ أصوات ومؤشرات الأزمة

إن المتتبع لما يُكتب عن العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب، خَاصَّةً منذ السبعينيات تصادفه ظاهرة النقد المتزايدة لهذه العلوم، فهناك العديد من الكتب التي تفصح عناوينها نفسها عن الأزمة التي تعيشها علوم الإنسان والمجتمع. فكتاب عالم الاجتماع الأمريكي أَلْفِن جولْدْنَر (Alvin Gouldner) **أزمة علم الاجتماع الغربي القادمة**(١٢) كان في طليعة أهم الكتب السوسيولوجية التي تُشير بالبنان إلى العوامل الرئيسية التي سوف

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) Alvin Ward Gouldner, *The Comming Crisi of Western Sociology* (New York: Basic Books, 1970).

تؤدي فعلاً إلى مجيء أزمة علم الاجتماع الغربي. ويأتي كتاب **تأملات جذرية وأصل العلوم الإنسانية**[١٣] ليؤكد على أن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية قد دخلت فعلاً حيز الواقع، ولم تعد مجرد خيال، ويُلخص صاحب هذا الكتاب معالم الأزمة في ما يلي: «هناك اليوم إحساس واسع الانتشار بأن أزمة العلوم الإنسانية قد وقعت فعلاً. إن الفلاسفة ومختصي العلوم الاجتماعية قد عبروا عن ضيقهم المتزايد بخصوص التردي الواضح الذي وصل بعلوم الإنسان إلى وضع مأزقي متأزم. ومع هذا فللأسف ليس هناك من تشخيص بيّن المعالم لطبيعة الأزمة والعوامل التي أثرت فيها. ومما لا شك فيه أن التشخيصات المختلفة والمتضاربة في الوقت نفسه لطبيعة الأزمة الراهنة ومصدرها قد تأثرت هي الأُخرى بعدوى أزمة المفاهيم التي هي من صنع هذه العلوم نفسها»[١٤]. وها هو كتاب **أمجاد ومآسي العلوم الاجتماعية**[١٥]، يثير مسألة أزمة هذه العلوم بعبارات أكثر حدة، فيقول: «إن الحديث عن أزمة العلوم الاجتماعية لم يعد أمرًا كافيًا. فوضع هذه الأخيرة تردّى على عدة مستويات ترديًا خطيرًا، فأصبحت حالتها بذلك أقرب إلى مرحلة لفظ أنفاسها الأخيرة أكثر من كونها تمر بمجرد أزمة فقط... ولعل الوقت قد حان للاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لم تمدنا حتى الآن إلا بزاد معرفي خيالي»[١٦].

وعلى الوتيرة نفسها تتمحور مقولة كتاب **الأساطير المؤسسة للعلوم الاجتماعية**[١٧]، حيث يشير المؤلف إلى أن هذه العلوم لم تستطع الالتزام بالموضوعية ولا تحقيق معرفة موضوعية كما يدعي أصحابها منذ ما يقرب

---

(١٣) Calvin O. Schrag, *Radical Reflections and The Origin of the Social Sciences* (West Lafayatte: Purdue University Press, 1980).

(١٤) المصدر نفسه، ص ١.

(١٥) A. Caillé, *Les Splendeurs et Misères des Sciences Sociales* (Genève: Librairie Droze, 1986).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٧) Paul Vlaval, *Les Mythes Fondateurs des Sciences Sociales* (Paris: Presses Universitaires de France, 1980).

من ثلاثة قرون. وعلى هذا، فهي علوم تُشبه في وظائفها الاجتماعية وظائف الديانات رغم أنها لا تقر بذلك. أما كتاب **مكان للفوضى** فهو ليس بهجوم شامل على العلوم الاجتماعية ككل، بل هو تحليل نقدي لنظريات التغيير الاجتماعي التي جمعتها هذه العلوم في موسوعتها المعرفية منذ الحرب العالمية الثانية على الخصوص. وقد سبق أن ذكرنا نقد ريمون بودون[١٨] لنظريات العلوم الاجتماعية للتغير الاجتماعي. وهي نظريات لا يمكن اعتبارها نظريات علمية بسبب عموميتها. ومن ثم فهي جزء من ملامح أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة.

إن أزمة هذه العلوم لا تبدو أنها أفضل على المستوى العملي أو التطبيقي. فنجاح علم النفس الإكلينيكي (العيادي)، أو علم النفس الطبي (Psychiatry) في علاج الأمراض النفسية والعقلية ما زال محدود الفاعلية. وكذلك الشأن في ميدان علوم الإجرام، فنسبة إصلاح المجرمين (Rehabilitation) وفقًا للطرق والسياسات التي تنصح بتبنيها علوم الإجرام ما زالت ضئيلة جدًا، الأمر الذي دفع عددًا متزايدًا من سُلُطَات السجون ومراكز الإصلاح في كندا والولايات المتحدة إلى التخلي الفعلي، أو بداية التفكير في التخلي، عن الفلسفة الإصلاحية التي شهدتها الستينيات والسبعينيات على وجه الخصوص. ومن هنا أخذت تتصاعد أصوات الدعاة إلى عقوبة الجاني، بدلاً من إصلاحه، بين عدد متزايد من علماء الإجرام[١٩] في هذه المجتمعات.

٥ ـ دور اجتماعيي العالم الثالث في فهم الأزمة

إن الاعتراف بوجود الأزمة، كما بيّنا، لا يعني بأي حال من الأحوال وصد أبواب العلوم الاجتماعية والإنسانية. إن دراسة الفرد ومجتمعه بالرؤية العلمية مبدأ لا يمكن التراجع عنه. فالمعرفة الحديثة التي

---

(١٨) Boudon, *La Place du désordre.*

(١٩) J. Wilson, *Thinking about Crime* (New York: Basic Books, 1983), and Cusson, *Pourquoi punir?* (Paris: Dalloz, 1987).

زوّدنا بها، مثلاً، علمُ النفس عن طبيعة ذكاء الإنسان، وعن مكونات شخصيته وحركتها، تمثل مكاسب معرفية ينبغي الاعتزاز بها والعمل المتواصل على تطويرها وصقلها بالبحث والنقد معًا. وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الاجتماع الذي قام ويقوم بالدراسات العديدة للظواهر الاجتماعية على مختلف المستويات، فاكتشف مثلاً الكثير حول دور المجتمع في التنشئة الاجتماعية التي هي الأساس في تشكيل ما يسمى بالشخصية القاعدية (Basic Personality) في المجتمعات الإنسانية.

إن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية ليست أزمة تمس علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأنثروبولوجيا في المجتمعات الغربية فحسب، بل هي أزمة تمتد أيضًا إلى مجتمعات الوطن العربي وبقية مجتمعات العالم الثالث، إذ إن التراث الفكري الغربي[٢٠] لهذه العلوم ما زال يسيطر على مختصي علوم النفس والاجتماع والسياسة في المجتمعات النامية. وبعبارة أُخرى فإن أزمة هذه العلوم أزمة مشتركة بين المختصين فيها في كل من الغرب الصناعي الرأسمالي أو الشيوعي والعالم الثالث على السواء.

إن الإقرار بالأزمة يتطلب من العاملين هنا وهناك في العلوم الاجتماعية والإنسانية مراجعةً مسؤولة للأسس التي قامت وتقام عليها هذه العلوم. وهذا يعني أولاً، وبالذات، مراجعة نقدية لابستيمولوجيا ولنظريات ومناهج وتفسيرات علوم المجتمع والإنسان الحديثة. فنقد الذات قد يكون منهجية ضرورية لتشخيص جذور الأزمة، ثم محاولة تجاوزها.

لقد حان الوقت في نظرنا، للعاملين في هذه العلوم بالمجتمعات النامية أن يعيدوا النظر مرتين في التراث الفكري لهذه العلوم، فيضعوا النقد البناء لهذا التراث المعرفي الذي يقع نقده في عقر داره كما رأينا. إن احتمال مساهمة مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية، في العالم الثالث

---

(٢٠) محمود الذوادي، «التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث»، **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦)، ص ٢٥ ـ ٤٢.

في تشخيص أزمة هذه العلوم واجتيازها، احتمال لا ينبغي التقليل من شأنه. فمن جهة يتمتع هؤلاء المختصون في الغالب - بحكم تكوينهم الثقافي الأكاديمي - بمعرفة طيبة للفكر الغربي في علوم المجتمع والإنسان. وهم من جهة أخرى متأثرون بالتراث الثقافي والفكري لحضاراتهم العريقة. فالحضارات الصينية والهندية والعربية الإسلامية، مثلاً تملك زادًا معرفيًا غزيرًا يمس الإنسان كفرد أو ككائن اجتماعي. ويمكن القول بأن التراث المعرفي لهذه الحضارات يتكون أساسًا من ثلاثة عناصر: ١ - التراث الشعبي، ٢ - التراث الديني، ٣ - الفكر المعرفي. فالتراث الشعبي يحتوي جزء منه على ملاحظات وتأملات في الإنسان والمجتمع تسمى أحيانًا بالحِكَم لما فيها من مصداقية عالية بالنسبة إلى فهم السلوك على المستويين الفردي والجماعي، أما الرصيد الديني فهو يحتوي على معرفة وإشارات ذات دلالة على طبيعة الكائن الإنساني وحركية المجتمعات البشرية. إذ إن محور الرسالات الدينية كان دائمًا الإنسان ومجتمعه.

ولإكمال توسيع آفاقهم المعرفية حول الإنسان والمجتمع فإنه ينبغي على الباحثين والمختصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية لمجتمعات العالم الثالث، الرجوع إلى ما كتبه مفكرو هذه الحضارات عن الإنسان والمجتمع من مؤلفات فكرية ذات مصداقية عالية. إن الحضارة العربية الإسلامية كانت سباقة في الدراسات الناضجة التي تعالج حياة الإنسان الفردية والجماعية **فمقدمة ابن خلدون** تعد - باعتراف أغلبية المفكرين من الشرق والغرب - إنجازًا فكريًا متميزًا في علم العمران البشري.

إن دعوتنا إلى الاستفادة من أقدم مكاسب الشعوب المعرفية في فهم الإنسان والمجتمع تقتضي منا رفض مقولة الفكر العلمي المعاصر التي تزعم أن ليس هناك من معرفة ذات مصداقية سوى المعرفة العلمية بالتعريف المعاصر لمفهوم العلم. وفي رأينا إن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية تعود في جزء منها إلى هذه الرؤية الضيقة والمتحيزة لما أصبحت تعنيه المعرفة العلمية في الغرب المعاصر، كما سوف نبين.

إن مقابلة الأسس والمبادئ والرؤى التي عمل في ضوئها العقل

العربي الخلدوني في تأسيسه لعلم العمران، بالعقل الغربي المعاصر الذي أنشأ وطور العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة تقودنا إلى التعرف على بعض مواقع الزلل التي ساهمت في إفراز أزمة هذه العلوم كما أشرنا إليها سابقًا. إن هذه العلوم تمثل في النهاية، كأي فكر بشري، فكرًا له ظروفه التاريخية والاجتماعية والأسس الأبستيمولوجية والمعرفية التي ولد فيها وتطور بمساعدتها. ونعتقد أن أول خطوة لتشخيص طبيعة أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة تحتم علينا العودة إلى معرفة العوامل التي عملت على تشكيل جوهر هذه العلوم وصورتها في العصر الحديث[٢١].

٦ ـ الظروف التاريخية والاجتماعية لأسس المعرفة الغربية المعاصرة

إن أي تقويم وجيه للأزمة التي تعيشها موسوعة المعارف الغربية المعاصرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ينبغي أن ينطلق أولاً، وبالذات، من الأسس التي قام ويقوم عليها صرح هذه المعارف عامة. وهناك أساسًا، ثلاث مدارس فلسفية فكرية أثرت التأثير الكبير في طبيعة المعرفة في الغرب المعاصر، وتتمثل هذه المدارس في المدرسة العقلانية (Rationalism) والمدرسة الوضعية (Positivism) والمدرسة التجريبية (الأمبيريقية) (Empiricism).

فالمدرسة العقلانية ترى أن فهم ظواهر الكون يمكن تحقيقه بالاعتماد على التفكير العقلي وعلى أنماط البراهين المختلفة التي يمكن أن تستعمل لدحض أو إثبات حقيقة طبيعة الأشياء. ومما لا شك فيه أن أشهر الفلاسفة العقلانيين الذين مثلوا هذه المدرسة الفكرية في أوروبا في القرن السابع عشر هم ديكارت (Descartes) وسبينوزا (Spinoza) وليبنيز (Leibniz) ومن ثم جاءت تسمية هذه المرحلة من التاريخ الأوروبي بعصر النهضة (Renaissance) أو عصر استعمال العقل (The Age of Reason) وهذا لا يعني أن التاريخ الفكري الأوروبي لم يعرف استعمال العقل من قبل، بل لقد كان لهذا الفكر محاولات عقلية سابقة لفهم النظام الإلهي. لكن تمّ

---

(٢١) المصدر نفسه.

ذلك في ظل العقيدة الدينية. فقد عرفت القرون الوسطى في المجتمعات الأوروبية ظاهرة المفكرين العقلانيين المتدينين الذين يطلق عليهم بالإنكليزية «سْكُولاَسْتِكْسْ» (Scholastics) فالإنسان بالنسبة إلى هؤلاء عبارة عن كائن يعيش في ظل نظام إلهي (سماوي). فجندوا قواهم العقلية للوصول إلى بناء نظام فكري لاهوتي (Theological System) يسمح للجنس البشري بالعمل والتصرف في إطار المبادئ السماوية.

أما في عصر النهضة فقد أصبحت أولوية استعمال العقل مركزة على فهم الطبيعة والمجتمع وقوانينها وفقًا لمنطق العلم لا منطق النظام الإلٰهي. إن عقلانية عصر النهضة، كأي ظاهرة فكرية، ما كان لها أن تحدث في فراغ؛ بل كانت لها ظروف تاريخية اجتماعية مباشرة وغير مباشرة ساعدت على ولادتها ونموها في بعض المجتمعات الأوروبية على الخصوص مثل فرنسا وإنكلترا في ذلك العهد. وللاختصار يمكن ذكر ثلاثة عوامل رئيسية في هذا الصدد:

(أ) السلطوية السياسية

كانت السلطوية السياسية الملوكية شبه المطلقة هي السائدة في بعض المجتمعات الأوروبية كبريطانيا وفرنسا. فعبارة لويس الرابع عشر الشهيرة (L'Etat c'est moi) «الدولة هي أنا» تُفصح عن مدى شمولية السلطوية الملوكية المطلقة في المجتمع الفرنسي في تلك الفترة بالذات. وهي سلطة ترتكز أساسًا على نظرية الحق الإلهي للملوك. فالمؤلفات الدينية للقديس بيشوب بُوسُيِيه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) (Bishop Bossuet) تشير بوضوح إلى أنه حاول إعطاء الشرعية القدسية لشخصية الملك.

(ب) سلطة الكنيسة

من الواضح أن تحالف السلطة الدينية مع استبداد سلطوية الملوك لم يساعد إلا على إثارة غضب أكبر ضد الكنيسة، والتفكير والتصور الدينيين عند معشر الفلاسفة العقلانيين. فها هو ڤولتير (Voltair) يصرح بعبارته الشهيرة (Ecrasons l'infame) «لنهشم كل شيء مشين» بما في ذلك العقائد

الميتافيزيقية، ولربما الكنيسة نفسها.

ومن هذه الخلفية فإنه ينبغي ألا يُنظر إلى تيار العقلانية على أنه نمط من التفكير العقلاني الطامح إلى التفلسف والعلمنة فحسب؛ بل ينبغي اعتباره أيضًا محاولة للانعتاق من ثنائية السلطوية المطلقة التي يمثلها التحالف بين الملوكية والكنيسة. ومن ثَم إفساح المجال لقيام مجتمع جديد يكون فيه مبدأ التقدم (Progress) محركًا رئيسيًا لكينونته ومستقبله.

(ج) الاكتشافات العلمية

إن بعض الاكتشافات العلمية، خصوصًا اكتشاف العالم نيوتن (Newton) لقانون الجاذبية في العالم الطبيعي زاد من حدة مناداة الفلاسفة العقلانيين بوجوب تغيير الوضع الاجتماعي المتدهور الذي ضعفت بسببه ثقة الناس في القيم القديمة التقليدية ودب الشك حتى في معتقداتهم اليقينية حول الكون، فاكتشاف نيوتن هذا قاده لكي ينظر إلى الكون على أنه منظومة طبيعية. تحافظ قوى الجاذبية على كينونته وعلى توازنه فأوحى هذا إلى فلاسفة عصر النهضة بأن اكتشاف قوانين الحكم والحياة الاجتماعية وحركية المجتمع هو البديل السليم للمجتمع الجديد.

أما **المدرسة الوضعية** (Positivism) فيبدو أن أول من أطلق هذه التسمية في الفكر الأوروبي المعاصر هو أوجُستْ كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) (Auguste Comte) مؤسس علم الاجتماع الحديث، حيث يهتم العلم الوضعي عنده وعند المفكر الاجتماعي سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) (Saint - Simon) أساسًا بدراسة الظواهر القابلة للملاحظة وإقامة علاقات بينها تشبه القوانين، وذلك عن طريق كسب معرفة دقيقة وواقعية. والمعرفة الإنسانية في نظر الوضعيين تصبح معرفة علمية وضعية[٢٢] إذا كانت مستندة إلى الملاحظة والتجربة والمقارنة وكانت قادرة على التنبؤ بالأحداث.

إن ظهور التفكير الوضعي لِكُوْنْت له بالتأكيد حيثياته وظروفه. فهو

---

(٢٢) المصدر نفسه.

يمثل أساسًا نقدًا لنوعين من المعرفة التي سبقت عصره في القرن التاسع عشر. فقد رفض مصداقية كل من المعرفة المستندة إلى أسس لاهوتية دينية من جهة، المعرفة الميتافيزيقية المرتكزة على الثقة في مقدرة العقل على فهم ظواهر الكون. ومن هنا جاءت نظريته المعرفية المشهورة باسم قانون المراحل الثلاث (La Loi des trois etats) وهي المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية على التوالي. ففي نظر كونت تعد مقدرة العقل على المعرفة مقدرة هشة. فالعقل البشري طالما أخطأ في معرفة نفسه ومعرفة العالم المحيط به. وعلى هذا الأساس يجب على العقل أن يتوقف إذًا عن شطحاته التي يظن أنها تمكنه من اكتساب معرفة موثوق بها. وهذا لا يتيسر، في رأي الوضعيين، إلا إذا تواضع العقل وأصبح يحتكم إلى حكم الحواس الخمس، أي إلى معطيات العالم الوضعي الذي يحيط بنا والذي ينطوي على كل الأشياء التي يمكن أن نعرفها. فالتوصل إلى الحقيقة لا يُكتشف إذًا داخل الفيلسوف أو العالم (عن طريق المقدِرات المعرفية الفطرية مثلًا) وإنما المعرفة تفرض نفسها من الخارج، أي من العالم المحسوس. ولا شك أن منظور كُونت في تكوين معرفة عن الإنسان والمجتمع كان متأثرًا إلى حد، كغيره من علماء الاجتماع الأوائل أمثال سبنسر (Spencer) بتصور ومنهجية العلوم البيولوجية والطبيعية في دراستها للظواهر الجامدة أو الحية على السواء[٢٣].

وإذا كان العلم الوضعي الجديد الذي دعا كونت إلى تطبيقه على الفيزياء الاجتماعية (La physique sociale) (علم الاجتماع) ردة فعل على إفلاس المعرفتين اللاهوتية والميتافيزيقية من ناحية، فإنه من ناحية أُخرى، يمكن اعتباره استجابة لظروف المجتمع الصناعي الناشئ سواء كان في إنكلترا أم في فرنسا. فهذان المجتمعان بَدَءَا يتصفان بمعطيات جديدة كالتنافس والصراع الاجتماعي والانتماءات العقائدية والسياسية والاجتماعية المختلفة. إن أصحاب المدرسة الوضعية كانوا يرون أن كل الظواهر يمكن دراستها علميًا، فاكتشاف قوانين الفيزياء الاجتماعية، في

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧١.

نظر الوضعيين، يشير مثلاً إلى أن الناس مستعدون لقبول الكثير من ملامح التغيير. ففي رأي كونت أنه عن طريق اكتشافات علم الاجتماع الوضعي الجديد يمكن حتى إقناع طبقة العمال (المتعرضين أكثر من غيرهم إلى استغلال النظام الصناعي) بقبول الأخلاق الاجتماعية لمرحلة التصنيع. وهكذا تصبح اكتشافات الفيزياء الاجتماعية أدوات فعالة عملية في القيام بعمليات الضبط الاجتماعي بالمجتمعات الصناعية الجديدة.

أما بالنسبة إلى **الفكر الأمبيريقي** فهو ينتمي إلى مدرسة فلسفية فكرية تقول بأن التجربة الحسية هي أساس كل معرفة موثوق بها. فالفلاسفة الإنكليز، لوك (Locke) وبركلي، (Berkeley) وهيوم (Hume) كانوا أول من نادى بذلك في الفكر الأوروبي المعاصر. ومن ثم فهم ينكرون وجود أي مبادئ وأفكار فطرية معرفية، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة العقلانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، كما رأينا. كذلك، فإن المذهب الأمبيريقي يرفض رفضًا باتًا التفكير العقلي الاستنتاجي (Deductive Reasoning) وعليه فمصداقية المعرفة في نظر الأمبيريقيين هي حصيلة لعمليات استقرائية من معطيات حسية. ويبدو أن عالم الاجتماع الإنكليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) (Herbert Spencer) كان أول من تبنى روح هذا الفكر في العلوم الاجتماعية[٢٤].

إن التجريب الاستقرائي Empiricism، كمنهج ذو علاقة وثيقة بروح العلم الوضعي. ففي رأي كونت أن ما يميز المقولات العلمية بمعناها الوضعي عن غيرها هو مدى قبولها للاختبار الأمبيريقي (Empirical Testability) سواء أكان ذلك لظواهر العالم الطبيعي أم لظواهر المجتمع البشري. ومن هنا يمكن القول بأن الوضعية (Positivism) والأمبيريقية (Empiricism) هما المدرستان الفكريتان المسيطرتان على ميدان

---

(٢٤) Encyclopedia of Sociology, 2nd ed. (Guilford, Conn: Dushkin Publishing Group, 1774), p. 97.

العلم المعاصر في الغرب منذ القرن التاسع عشر. إن تأثر دراسات العلوم الاجتماعية بذلك يتفق تمامًا مع الاتجاه الوضعي الأمبيريقي الجديد للتفكير العلمي. وعلم الاجتماع الأمريكي الحديث مثال بارز في هذا المجال. فالمؤشرات الكمية (Idolo quantitalis) والصيغ الإحصائية (Statistical Formulae)[٢٥] أصبحت أمورًا شبه مقدسة بالنسبة إلى الفكر الوضعي الأمبيريقي.

ولأجل ذلك تعددت وتنوعت مناهج البحث في هذه العلوم منذ مطلع هذا القرن. وأصبحت سمعة ودقة ونضج هذا العلم أو ذاك تقاس إلى حد كبير بما يملكه من موسوعة المناهج وأدوات البحث؛ والاستعارة والمقابلة والملاحظة والمشاركة والتعاريف الإجرائية Operational Definitions)... إلخ) التي تلبي ما تتطلبه المعرفة الوضعية والأمبيريقية. ومن ثم فليس من المبالغة في شيء القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية شهدت انفجارًا ضخمًا في تطوير مناهج وأدوات البحث الوضعية الأمبيريقية. فازداد بذلك اعتقاد أصحاب الوضعية والأمبيريقية بأن معرفتهم عن الظواهر التي يدرسونها هي معرفة موضوعية أي أنها معرفة تصف الظواهر وتفهم قوانينها وحركيتها كما هي، دون تحيز وبالتالي، فإن أي معرفة إنسانية لا تتخذ معايير الوضعية والأمبيريقية أساسًا لها هي معرفة هزيلة المصداقية.

٧ ـ جذور التحيز الأيديولوجي في العلوم الاجتماعية الإنسانية

تنادي العلوم الاجتماعية والإنسانية الوضعية والأمبيريقية المعاصرة، كما رأينا، بحصر اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس فقط، أي تلك الظاهرات التي يمكن ملاحظتها وإقامة التجربة عليها. إن مثل هذه الدعوة تشكل في نظرنا تحيزًا وتضييقًا لمصادر المعرفة عند الإنسان ومجافاةً لأخلاقيات (Ethics) الموضوعية نفسها التي تدعي تلك العلوم العمل بها والدفاع عنها. إن نزاهة روح الموضوعية لدى

(٢٥) Peter Brian Medawar, Pluto's Republic (Oxford University Press, (1984), p. 167.

العالم أو الباحث في هذه العلوم ينبغي أن تتمثل، كما أشرنا سابقًا، في تحلّيه أولاً وقبل كل شيء بالحياد التام في دراسته للظواهر التي يرغب في فهمها. فنكران علم النفس السلوكي (Behavioral Psychology) مثلاً لدور ما يسمى بالعمليات العقلية[٢٦] (Cognitive Processes) في التأثير على السلوك له بالتأكيد مظهر تحيزي ضد هذه الجوانب العقلية التي هي جزء من واقع تكوين الإنسان.

إن مثل هذا الموقف يضع علم النفس السلوكي في تناقض صريح مع نفسه. فهو يدعي من ناحية أنه علم النفس البشرية، وهو من ناحية أخرى مُصِرّ على تجريد[٢٧] الفرد وشخصيته من بعض مكونات النفس الإنسانية مثل القدرات العقلية والاستعدادات الفطرية. وقد تعرضت كل الظاهرات والملامح الميتافيزيقية والدينية والروحية في ظل الوضعية والأمبيريقية، إلى المصير نفسه. فالوضعية والأمبريقية تنكران وجود هذه الأخيرة بمعناها التقليدي وتعتبرانها خرافات وأساطير واهية. ومن ثَمَّ يجب تحرير الفكر العلمي الحديث منها إلى غير رجعة فالتحيز هنا تحيز أيديولوجي. إذ إن إنكاره للظواهر المشار إليها لا يستند إلى أدلة دامغة بأن لا وجود للاستعدادات الفطرية والطاقات غير المادية كالعقل والروح والتأثيرات الكونية الماورائية في السلوك البشري. إن البحوث الجارية في العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة بدأت تبطل مقولة علم النفس السلوكي. فتطور علم النفس العقلي[٢٨] اليوم حقق بعض الاكتشافات بخصوص أهمية الدماغ والعقل البشري في تفسير العديد من ملامح السلوك الإنساني.

وكمثال ثان على التحيز الأيديولوجي في العلوم الاجتماعية، نذكر دراسة ظاهرة الانتحار لعالم الاجتماع الفرنسي دوركايم. فلقد ألغى هذا الأخير تأثير الجانب النفسي في السلوك الانتحاري بأصنافه الثلاثة كما جاء

---

(٢٦) Gardner, The Mind's New Science.

(٢٧) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي** (القاهرة: المركز، ١٩٨٤)، ص ١٣ ـ ٢٥.

(٢٨) Garnder, Ibid.

في كتابه **الانتحار** (Le Suicide)[٢٩]. ومما لا شك فيه أن إنكار دوركايم لتأثير العوامل النفسية في السلوك الانتحاري، ورفض علماء النفس السلوكيين للأخذ بعين الاعتبار القُوى الداخلية الخفية، يرجعان أساسًا إلى كون هذه المؤثرات لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو الإحصائي الذي يتبناه العلم الوضعي الأمبيريقي الحديث.

إن تهرب هذا الأخير من إعطاء أي أهمية إلى تأثيرات العوامل غير المادية في سلوك الفرد والجماعة، أدى إلى انعكاسات لا تخدم روح الموضوعية العلمية:

(أ) إن تفسير السلوك البشري كنتيجة للمؤثرات الخارجية فقط كما هو الأمر عند علماء السلوك في علم النفس (S + R) (المؤثر + الاستجابة)، أو عند دوركايم وغيره من علماء الاجتماع (القوى الاجتماعية «Social Facts») هو تفسير يقلل بالتأكيد من كون السلوك الإنساني سلوكًا معقد الطبيعة. أي أنه يتأثر بعدد من العوامل التي تتعدى عوامل المحيط الخارجي. إن مثل هذا المنظور التبسيطي للسلوك البشري يتناقض مع كثير من الدراسات في مختلف التخصصات للعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة التي ترى أن الظواهر الاجتماعية وسلوك الأفراد هي ظواهر متشعبة التأثيرات[٣٠].

(ب) إن رؤية علم النفس السلوكي وعلم الاجتماع الذي يمثله دوركايم يشوبها خلط في التصور. فهناك فرق في رأينا، بين المؤثرات ذات الطابع الغيبي والمؤثرات الخفية التي هي جزء من تكوين الإنسان. **فالأُولى** من النوع السحري واللاهوتي والماورائي، بينما **الثانية** هي من نوع الطاقات والاستعدادات الخفية التي تحتوي عليها الطبيعة البشرية. فلو تنكر الوضعيون الأمبيريقيون لتأثيرات العوامل الميتافيزيقية فحسب لكان ذلك أكثر منطقية من طرفهم. أما أن يتنكروا للعوامل النفسية والأنشطة العقلية

---

(٢٩) Emile Durkheim, Le Suicide: Etudes sociologiques (Paris: Alcan, 1897).

(٣٠) Blalock, Basic Dilemmas in the Social Sciences.

الداخلية، لا لسبب إلا لكونها خفية لا يمكن دراستها بالملاحظة والتجربة الحسيتين، فذلك يعد في نظرنا خلطًا في التصور متأثرًا بنوع من الهلوسة عند العلماء الوضعيين الأمبيريقيين الذين يذكرهم أي شيء غير مادي وغير محسوس بعالم الميتافيزيقيا والأشباح والروحانيات التي رفضوا وجودها من الأساس، منذ عهد أوجُست كونت، كما رأينا، في القرن التاسع عشر.

إن الموقفين (أ) و (ب) أعلاه يشيران بوضوح إلى أن أصلهما بعيد عن الموضوعية والعلمية، وإنما هما نتيجة لظروف تاريخية اجتماعية تتلخص في الصراع الذي اندلع بين الكنيسة ونظام الاستبداد الملكي من ناحية، وبين الفلاسفة والعلماء من ناحية أُخرى منذ القرن السابع عشر في المجتمعات الأوروبية. وفي أي صراع بين فئات بني البشر لا بد أن تلعب الأيديولوجيا دورًا مهمًا، بخاصة إذا كان الصراع يتضمن رغبة كل من الطرفين في السيطرة على الآخر. ومن ثم فمنطق العلم الوضعي الحديث ليس منطقًا موضوعيًا كما يتخيل أول وهلة، وإنما هو منطق تشوبه مسحة أيديولوجية ـ كما بينا ـ لا بد أن تشوه محتواه ومصداقيته في النهاية. إن ظاهرة الموقف المتحيز للعلم الوضعي الأمبيريقي المعاصر، كما حددنا بعض معالمها هنا، نجد بالتأكيد تفسيرًا منطقيًا لها في علم اجتماع المعرفة.

إن ادعاء المنطق الوضعي بأن اكتشاف حقيقة طبيعة الأشياء يقع خارج النفس الإنسانية وبعيدًا عن المؤثرات الماورائية له انعكاسات غير هينة على معنويات هذا الإنسان. فمن جهة فالنفس البشرية في المنظور الوضعي لا تحتوي على أسرار خفية، وبالتالي فهي عبارة عن كينونة جوفاء شاحبة لا عمق فيها. ومن جهة ثانية، ليس في الكون الرحب المترامي من خبايا وأسرار تتعدى ما يمكن أن يكشفه الباحث أو العالم بحواسه الخمس، بوَساطة مناهج الملاحظة والتجربة الحسيتين. وبذلك تضعف أو تنقرض تمامًا رابطة الإنسان بالملأ الأعلى. ومنه كون الإنسان صورة جديدة لنفسه لم يسبق أن عرفها من قبل. إن الإنسان الوضعي الأمبيريقي أصبح هو مركز العالم وسيده، لا يعترف بوجود ما لا تقر بوجوده الحواس الخمس. فالمعارف ذات المصداقية عنده هي التي تخضع لمنطق ملاحظة وتجربة عالم المحسوسات وبأيديولوجيته الوضعية الأمبيريقية، ضيَّق الإنسان المعاصر من

رحابة تجاربه مع العالم الخارجي المترامي الأطراف ومع عالمه الداخلي الثري بالأسرار والخبايا. وكان من نتائج هذا التصور الجديد للإنسان المعاصر هو تشديد خنَّاق العزلة على الذات. وذلك بتجريد النفس البشرية والكون الفسيح من أي عمق لا تدركه الحواس الخمس من ناحية، وحرمان النفس البشرية من الاتصال والتخاطب مع العالم الخارجي الرحب بغير سبل الحواس الخمس، من ناحية أخرى. ومن ثم كاد يتدنى مستوى تعامل الإنسان الوضعي مع نفسه ومع الكون العريض عن مستوى الدواب غير العاقلة وغير الناطقة. ومما لا شك فيه أن الكثير مما يسمى بأعراض أمراض العصر اليوم يرجع إلى هذا الانقطاع الذي يشكو منه الإنسان الوضعي مع أعماق نفسه ومع أعماق الكون المتمادي ومن ثم ساد الصمت أو شُوِّه الحوار بين ذينك العمقين[٣١].

٨ ـ الوضع الخاص للعلوم الاجتماعية والإنسانية

من نتائج الفكر الوضعي الأمبيريقي المشار إليه آنِفًا هو سكوته عن دراسة السمات التي يتميز بها الإنسان عن سواه من الكائنات. إن ما يسميه الفلاسفة بحرية وإرادة وروحانية وأخلاق الإنسان لا تلقى إلا التجاهل في موسوعة معارف العلوم الاجتماعية الإنسانية الحديثة. إن صمت هذه الأخيرة عن تلك القضايا يعود إما إلى كونها لا تعترف بوجود هذه المسائل أساسًا، لأنها تعتبر عند المنطق الوضعي الأمبيريقي من قبيل الميتافيزيقيا، أو لكونها لا تقدر على دراستها بمناهجها الوضعية الكمية التجريبية، أو أيضًا لكون الاعتراف بعوامل الحرية والإرادة والروحانيات، كمؤثرات في سلوك الإنسان، يصطدم مع قانون الحتمية الاجتماعية (المحيطية) (Social Determinism) الذي يتحمس له الكثير من الوضعيين في العلوم الاجتماعية والإنسانية. ولا شك أن التمسك المتطرف بمبدأ الحتمية الاجتماعية المتصلبة عند كل من دوركايم وعلماء النفس السلوكيين

(٣١) B. Freedman, To Be or Not To Be Human (New York: Vintage Press, 1987).

وأمثالهم متأثر بحتمية قوانين العلوم الطبيعية (مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا). إن قياس حتمية القوانين في ميدان العلوم الاجتماعية والنفسية بحتمية القوانين التي تنظم سير الظواهر الطبيعية فيه كثير من التعميم الخيالي المتأثر بعامل حب التقليد للعلوم الطبيعية والخالي بالتالي من الاستناد إلى أرضية موضوعية[٣٢].

إن تهميش دور تلك العوامل التي يختص بها الإنسان في تأثيرها في السلوك الفردي والجماعي بالمجتمعات البشرية لا بد أن يعزى إليه كثير من جوانب إفلاس تفسيرات وتنبؤات نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، وفي رأينا أن تدني مصداقية هذه العلوم يرجع في كثير منه إلى:

١ ـ تجاهل الأخذ بعين الاعتبار الخصائص المميزة للإنسان عن غيره والمشار إلى بعضها أعلاه.

٢ ـ تبني مختصي هذه العلوم لمناظير أحادية العوامل في تفسيرها للسلوك الإنساني والظواهر الاجتماعية. فالسلوك الفردي والجماعي في عالم الإنسان يخضع إذًا لنوعين من التأثيرات: التأثيرات المميزة للطبيعة البشرية من ناحية، والتأثيرات الخارجية من ناحية أُخرى. علمًا بأن كِلا الجانبين من هذه التأثيرات متعدد الوجوه وأن التفاعل بين هذين المستويين من التأثيرات تفاعل دائم لا ينقطع. ومن هذا التشابك والتعقيد في عوامل التأثير في الظواهر الاجتماعية والسلوكية تأتي شرعية مقولة عدد متزايد من مختصي هذه العلوم بأن قوانين العلوم الاجتماعية والإنسانية يتسم تطبيقها بالخصوصية (أو المحدودية) لا العمومية والشمولية[٣٣]. وبعبارة أُخرى فإن هذه العلوم ذات وضع خاص. فتطبيق نظرياتها وقوانينها لا يقبل التعميم كما هو الأمر في العلوم الطبيعية، ومن ثم يأتي عدم دقة تفسيرات

---

(٣٢) انظر: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، ص ١٣ ـ ٢٦ و Keat and Urry, *Social Theory as Science*, pp. 3 - 26.

(٣٣) Boudon, *La Place du désordre*: Critiques des théories du changement social.

وتنبؤات تلك النظريات التي تنحو إلى التعميم. وما يزيد في هذا الوضع الخاص بالعلوم الاجتماعية والإنسانية هو أن طبيعة الظواهر الاجتماعية والسلوكية تتصف بالتغيير والاختلاف من زمن إلى زمن ومن حضارة إلى أُخرى.

فالبحث إذًا عن علوم اجتماعية ذات نظريات وقوانين تتمتع بمصداقية نظريات وقوانين العلوم الطبيعية نفسها هو مطلب لا يتصف بالواقعية[٣٤].

٩ ـ العقل الخلدوني والعقل الغربي الوضعي

إن عددًا من المفكرين الوضعيين الغربيين قد تهجموا على فكر ابن خلدون الذي ضمنه **مقدمته** فهؤلاء معجبون، من ناحية بالعقل البرهاني الذي تعكسه التحليلات والنظريات العمرانية التي يحفل بها كتابه الأول، وهم من ناحية أُخرى يتهمون تفكير صاحب المقدمة بالخرافية في بحوثه التي خصصها لفهم وتفسير الظاهرات الغيبية أو شبه الغيبية، فمقولة كل من إيف لاكوست (Yves Lacoste) ونيل شميت (Neil Schmitt) تتمثل في تقسيم فكر ابن خلدون إلى صنفين:

١ ـ الفكر الخلدوني الذي كتبه صاحبه في قلعة بني سلامة بالجزائر.

٢ ـ الفكر الخلدوني الذي تلا ذلك بخاصة في الفترة الأخيرة من حياة ابن خلدون في القاهرة.

فينظر هذان المفكران وأمثالهما إلى النوع الأول من التفكير الخلدوني على أنه زاد فكري عقلاني برهاني وتجريبي، وبالتالي فهو قريب كل القرب من فلسفة الفكر الوضعي الغربي المعاصر، أما النوع الثاني فيصفه هؤلاء على أنه فكر لاهوتي خرافي أي استطرادي يتناقض تمامًا مع النوع الأول من تفكيره.

(٣٤) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المصدر نفسه، ص ٢٠.

إن اتهام صاحب **المقدمة** بالانفصام الفكري يعكس الجهل أو التجاهل للظروف التاريخية والاجتماعية التي نشأ ونما فيها الفكر الخلدوني. إن هذا الحكم المتحيز ضد فكر صاحب المقدمة يعود أساسًا إلى فقدان الرؤية التاريخية الاجتماعية عندهم في فهم طبيعة الفكر البشري. فابن خلدون قام بدراساته العمرانية وتنظيراته حول المجتمع العربي انطلاقًا من معطياته الاجتماعية والدينية والسياسية وتأمله فيها. وبعبارة أُخرى، فبينما أدت استبدادية الملوك ورجال الدين وفشل الفكر العقلاني لعصر النهضة في أوروبا، كما رأينا، إلى ظهور منطق العلم الوضعي (Positivist Science)، كانت الظروف في العالم الإسلامي العربي تختلف عن تلك التي عرفها عهد ما قبل ظهور المدرسة الوضعية، فالصراع بين الكنيسة والعلم في بعض المجتمعات الأوروبية ليس له ما يماثله في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم لم يشكُ ابن خلدون من صراع بين عقله البرهاني من جهة وبين اعتقاداته الغيبية من جهة ثانية، وعلى هذا الأساس فقد سعى إلى فهم طبيعة العالم المحسوس وغير المحسوس برؤية عقلية متفهمة. ومن هنا كما قال د. **محمد عابد الجابري**: «فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل (الغيبيات والروحانيات والحالات النفسية) في **المقدمة** ليست بحوثًا استطرادية؛ بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمراني الخلدوني، ومن الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل وما هو مجرد استطراد في المقدمة.

وفي رأيي أن **مقدمة** ابن خلدون سواء من حيث مضمونها، أو من حيث ترتيب فصولها، وتتابع فقراتها، وتناسق أجزائها، تشكل بناء هرميًا متماسكًا ذلك أن الشيء الذي يلفت النظر في هذا الصدد ليس تلك «الهوة» المزعومة بين «البحوث الأصيلة» و «البحوث الاستطرادية» بل إن الذي يثير الانتباه والإعجاب معًا، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود **المقدمة** من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها»[٣٥].

---

(٣٥) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

وبالمقابلة بالفكر الوضعي الأمبيريقي الغربي المعاصر في العلوم الاجتماعية والإنسانية فإنه يمكن القول بأن أبستيمولوجية ابن خلدون المعرفية تختلف عن تلك التي يتبناها رواد العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية منذ عصر «كونت». فكما سبق أن ذكرنا فإن الروح الوضعية تتنكر أو لا تهتم بدراسة ظواهر ما وراء عالم المحسوسات. أما ابن خلدون فهو لا يفعل ذلك؛ بل هو يقر بأن الموجودات صنفان:

١ ـ الموجودات المحسوسة.

٢ ـ موجودات ما وراء الحس.

ومن هذا المنطلق لم يهمل صاحب المقدمة دراسة هذه الأخيرة كما فعل الوضعيون المحدثون. فلقد تطرق ابن خلدون إلى دراسة ظاهرات الوحي والنبوة والخوارق والعرافين ومنهم الناظرين في الأجسام الشفافة وإدراك الغيب عند أهل الرياضات من المتصوفة والكهان[٣٦]... كما أنه تحدث عن علوم السحر والطلاسم[٣٧]. إن المطَّلع على تحليلات ابن خلدون لتلك الظاهرات يجد أن العلاّمة ابن خلدون كان يستند في جميع أبحاثه وتحليلاته لها إلى الدلائل العقلية والمنطقية وحدها، وكمثال على ذلك، نسوق ما جاء في حججه على أن العقل البشري لا يستطيع إدراك ظواهر ما وراء الحس، ولكن هذا لا ينبغي أن ينفي عدم وجودها، «إعلم أن الوجود عند كل مدرِك في بادي رأيه منحصر في مدارِكه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويُسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى أيضًا يسقط عنده صنف المرئيات... فلعل هناك ضِربًا من الإدراك غير مدرِكاتنا»[٣٨].

فابن خلدون يقر هنا بوضوح مدى محدودية العقل البشري في عالم

---

(٣٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨) ص ٩١ ـ ١١٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٦ ـ ٥٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

المدرَكات، وليس هذا قدحًا في العقل أو حطًا من شأنه، فالعقل يشبه الميزان هنا، فالميزان مهما كان صحيحًا أو دقيقًا لا يستطيع أن يزن إلا مقدارًا محدودًا من الأثقال، وبعبارة أُخرى فعمل العقل مثل عمل الميزان محدود بحدود، ومن ثم يرى ابن خلدون شرعية الرجوع إلى الديانة والشريعة في كل ما يقع وراء تلك الحدود(٣٩).

من هذه الخلفية يتبين أن العقل العربي الخلدوني يختلف عن العقل الغربي الوضعي بالنسبة إلى الأسس التي بَنَيَا عليها معرفتهما حول الإنسان والمجتمع، فعقل صاحب **المقدمة** متأثر إلى حد كبير بالتصور الأبستيمولوجي الإسلامي في تعامله مع الظواهر العمرانية التي قام بدراستها. بينما أبستيمولوجية العقل الغربي الوضعي هي أساسًا، كما رأينا حصيلة ظروف تاريخية اجتماعية خاصة عرفتها المجتمعات الأوروبية منذ عصر التنوير. فالعقل الخلدوني هو ذلك العقل الذي يعتمد على مصادر متنوعة من المعارف لفهم الظواهر. فهو عقل يستعمل الملاحظة والتجربة كما أنه يستعين بالوحي والتجارب الروحية في تكوين زاده المعرفي وعلمه حول القضايا والظواهر التي يطمح إلى فهمها وتفسيرها. فالمنظور الخلدوني ـ الذي هو منظور إسلامي في الأساس ـ منظور متعدد الرؤية متفتح على كل مصادر المعرفة التي يمكن أن تساعد العالم والباحث على إلمام معرفي أكثر مصداقية بخصوص الظواهر التي يدرسها.

أما العقل الغربي المعاصر فهو ذلك العقل المادي (الوضعي) التجريبي (الأمبيريقي) الذي يَنحَصِرُ، من جهة المعرفة الإنسانية في تلك المعرفة التي يحصل عليها عن طريق الحس والتجربة الماديين؛ ومن جهة أُخرى فهو يضرب عرض الحائط بأي نوع آخر من مصادر المعرفة الإنسانية، وبطبيعته المادية نحا العقل الغربي الوضعي المعاصر إلى تبني مفهوم الحتمية المتشددة (Rigid Determinsim) بخصوص القوانين التي تتحكم وتوجه السلوك الإنساني الفردي والظواهر الاجتماعية. إن العلوم الاجتماعية والإنسانية

---

(٣٩) أبو خلدون ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط ٣، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٤٩٤.

الغربية تمر ولا شك في أزمة كما ذكرنا سابقًا. لقد أرجع فيلسوف العلوم شراج (Schrag) جانبًا كبيرًا من هذه الأزمة إلى هيمنة الحتمية المتصلبة على تصورات وتفسيرات تلك العلوم. فعالم السياسة لازوِل (Laswell) نظر إلى الإنسان كحيوان سياسي (Homo Politicus) بينما اعتبر عالم الاجتماع الألماني دارندورف (Dahrendorf) الإنسان كائنًا اجتماعيًا بحتًا (Homo Sociologus). أما العالم كاسيرار (Cassirer) فقد نظر إلى الإنسان ككائن رمزي الطبيعة (Homo Symbolicus).

فهذه التصورات - وغيرها كثير - للإنسان تشير إلى حالة من الضياع والتمزق تعيشها أبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية المعاصرة[٤٠] وكردّ فعل على ذلك نادى البعض أمثال فيلسوف العلوم كارل بوبر وعالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون بتبنّي مبدأ اللاحتمية (Indeterminsim) ليس في هذه العلوم فحسب وإنما في كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية، وهذا يعني ضرورة حدوث أمرين لإصلاح علوم الإنسان والمجتمع:

١ - لا بد للمتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يقوموا بنقد ذاتي بخصوص أبستيمولوجيتهم ومسلماتهم ومبادئهم ومناهجهم ونظرياتهم التي أنشأوها واستعملوها في دراستهم للإنسان والمجتمع.

٢ - أن الرؤية العامة للعلم الحديث تحتاج هي الأُخرى إلى إصلاح.

فالعلم يجب أن يكف عن استعمال المعطيات الكَمية كمقياس وحيد يتيم لمدى مصداقية المعرفة الإنسانية. وبعبارة أُخرى ينبغي على العلوم السلوكية والاجتماعية، كما فعل فيبر (Weber)، أن تعطي أهمية رئيسية للعوامل غير المادية في تفسيرها للظواهر السلوكية والاجتماعية. أي أن هذه العلوم يجب أن تتخلص من مبدأ الحتمية الأحادي وتستبدله بمنظور متعدد الرؤى، وبالتالي أكثر مرونة لفهم الظواهر السلوكية والاجتماعية

---

(٤٠) Schrag, Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences., p. 2.

المعقدة قيد البحث، وهذا ما يمثله في رأينا، إلى حد كبير عقل ابن خلدون العمراني في تحاليله واستخراج القوانين وإنشاء النظريات حول حركية أحداث المجتمع العربي الإسلامي منذ مجيء الإسلام حتى القرن الرابع عشر الميلادي، ورغم ما كُتب عن أزمة علم الاجتماع العربي[41] في السنوات الأخيرة فإن معظم ما كُتب لا يشير إلى أن أزمتنا في هذه العلوم أزمتان: أزمة تبنِّينا دون تحفظ لتصورات العقل المادي التجريبي الغربي للإنسان والمجتمع وعدم اهتدائنا ـ تحت وطأة الهيمنة الغربية والتقليد للغربيين ـ لما يحتضنه عقل صاحب المقدمة من رحابة في الرؤية المعرفية المنفتحة على مصادر المعرفة المادية والتجريبية من جهة، ومصادر المعرفة النفسية والروحية والغيبية من جهة ثانية، وفي نظرنا أن السير على مِنْهج العقل الخلدوني هو أقوم في دراسة الإنسان والمجتمع إذا ما قورن بمنظور العقل الوضعي الأمبيريقي الضيق الآفاق.

١٠ ـ دراسة الإنسان ككائن مفكر أو كحيوان

لقد أشرنا أكثر من مرة في الصفحات السابقة إلى بعض ملامح أسباب الأزمة التي تمر بها العلوم الاجتماعية والإنسانية ولمحنا إلى اعتقادنا بأن المنطق الخلدوني في دراسة الإنسان والمجتمع منطق أكثر واقعية في دراسة العمران البشري. فابن خلدون يميل من ناحية إلى تبني الحتمية الاجتماعية بخاصة في تفسيره للظواهر الاجتماعية، ولكنه من ناحية أُخرى له تصور أبستيمولوجي للإنسان يختلف كثيرًا عن ذلك الذي يتبناه العقل المادي الوضعي. . . فالإنسان يتشابه مع الحيوانات ويختلف عنها في الوقت نفسه «ذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيأ لذلك التعاون وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع

---

(٤١) محمد عزت حجازي (وآخرون)، **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

صلاح أُخراه. فهو مفكر في ذلك كله دائمًا لا يفتر عن الفكر»[٤٢] فالإنسان كائن مفكر أولاً وقبل كل شيء عند صاحب **المقدمة**، أما حيوانيته فهي أمر ثانوي بالنسبة إلى كينونة الإنسان. وليس من المبالغة القول بأن سمة حيوانية الإنسان قد أخذت مركزية في التصورات الأبستيمولوجية لكثير من علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية، وذلك منذ أن نشر داروين نظريته الشهيرة عن نشوء الإنسان وتطوّره[٤٣]. وفي نظرنا أنّ أزمة علوم الإنسان والمجتمع تقتضي أن تبدأ معالجتها من هذا الأساس الأبستيمولوجي الذي يخلط بين طبيعة الإنسان وبين طبيعة الحيوان. فالتمييز بين الاثنين يرد إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية طبيعة الإنسان الحقيقية المتميزة عن غيرها، وبذلك لا يمكن لمصداقية هذه العلوم إلا أن تتحسن.

إن استعمال الفأر أو الحمار أو القرد في التجارب السلوكية المخبرية أصبح عرفًا علميًا شائعًا بخاصة في علم النفس، وطالما تُعمم نتائج هذه التجارب على سلوك الإنسان، وهذا يعني أن عالم النفس ينظر إلى الإنسان على أنه لا يختلف عن الحيوانات والطيور. فينتظر من الإنسان أن يكون تصرفه مماثلاً في أسبابه لسلوك الحيوانات والطيور في الظروف نفسها. ونحن نتفق مع ابن خلدون وبعض المفكرين المعاصرين الذين يرون في هذا القياس (من الحيوان إلى الإنسان) تشويهًا أبستيمولوجيًا وتطبيقيًا، وإذا كان الأساس الذي تقام عليه النظريات والتنبؤات والتفسيرات لسلوك الفرد والجماعة الإنسانية أساسًا خاطئًا، فإن المصداقية العلمية ستكون بالتأكيد مصداقية واهية تُزيد مباشرة في تفاقم معضلة أزمة علوم الإنسان والمجتمع.

إن تمييز ابن خلدون للإنسان عن الحيوان، بالقدرة على التفكير، تؤيده البحوث العلمية الحديثة. إن هذه الأخيرة تشير إلى أن الكائن

---

(٤٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٢٩.

(٤٣) Charles Darwin, *The Origins of Sciences* (New York: Bengiun Book, 1984).

الإنساني ينفرد عن غيره من الكائنات الحية الأُخرى ببنية التركيبة العضوية العصبية لمخه. فالمخ الإنساني ذو تركيبة أكثر تعقيدًا وأكثر تنوعًا في الأنشطة التي يقوم بها من أمخاخ الكائنات الأُخرى. إن المخ البشري هو عبارة عن جهاز شديد التعقيد (Une Machine hyper - complexe) كما قال عالم الاجتماع الفرنسي إدجار موران (Edgar Morin)[٤٤]. فالمخ، كما هو معروف الآن، ينقسم إلى شطرين: أيمن وأيسر، وهذان الشطران متكاملان من جهة ومختلفان من جهة أُخرى. إن تكاملهما معقد في حد ذاته، إذ إنه يحتوي على إمكانات التعاون والتصارع في الوقت نفسه. ومن ملامح تعقيد المخ الإنساني هو أنه كما أشار فون فوزستر (Von Foerster)، عضو ديمقراطي. فهو ليس بمركز سلطوي يعطي أوامره على انفراد، بل هو عبارة عن فدرالية تضم عدة جهات تتمتع كل منها بذاتيتها الخاصة.

إن تركيبة مخ الإنسان المشار إلى بعض ملامحها هنا لا بد أن تكون مصدر ما يسمى بعالَم الرموز التي يتميز بها الإنسان عن سائر الدواب الأُخرى. فاللغة والتفكير والتديّن واعتناق القيم والأعراف الاجتماعية... هي من خصائص الأفراد والجماعات الإنسانية وبعبارة أُخرى فإن ظاهرة الثقافة عند الإنسان بمعناها الأنثروبولوجي السوسيولوجي غير ممكنة الظهور من دون وجود هذه البنية العضوية المعقدة التي يتميز بها مخ الإنسان.

ومهما كانت نوعية تعريف مفهوم الثقافة الذي نرجع إليه في معظم مراجع وكتب ومجلات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة فإننا نجد اتفاقًا عامًا بينها يؤكد أن الثقافة تمثل الجانب غير المادي (الرمزي، الفكري، الروحي...) لكينونة الإنسان. فاللغة مثلًا هي من أهم الرموز التي تميز عالَم الإنسان عن غيره من عوالم الكائنات الحية الأُخرى. فالعقل الإنساني لا يبدو أنه قادر على التفكير البسيط أو المعقد دون اللجوء إلى اللغة. كما أن اللغة تعطي الإنسان المقدرة على تحدي قيود زمان عمره

---

(٤٤) E. Morin, *La Méthode 3: La Connaissance de la connaissance* (Paris: Seuil, 1986), pp. 85 - 114.

القصير المرهون بوجوده الجسمي. فاللغة بهذا الاعتبار تؤهل الإنسان لـ «نوع» من الخلود. فلولا اللغة لما كُتب طول العمر أو الخلود للأفكار والمواعظ والحكم الإنسانية عبر العصور، وإذا كانت «الروحانيات» تعني الأبدية وعدم الهلاك للجانب غير المادي للإنسان فإن اللغة تصبح من أهم الوسائل التي تكمن فيها اللمسات الروحية لكينونة الإنسان. ولعل توجه الإنسان بالكلمة في دعواته وابتهالاته وصلواته إلى إلٰهه دليل آخر مباشر على الصلة الحميمة بين اللغة كرمز ثقافي من جهة وممارسة الشعائر الروحية من جهة أُخرى. فاللغة هي إذًا أحد المؤشرات على تجذُّر الجانب الرمزي والروحي في طبيعة هذا الكائن المتميز عن سواه بالقدرة على التفكير كما قال ابن خلدون. فالتفكير بهذا المعنى ذو مدلول فسيح؛ فهو يفيد أن الإنسان قادر على التفكير العقلاني وابتكار الثقافة واكتشاف القوانين العلمية والانتماء إلى عالم الروحانيات. كما أن الإنسان بميزة التفكير قادر على القيام بالاختيار بين الأشياء كما أنه للسبب نفسه معرّض للخطأ والصواب في تفكيره وأحكامه.

إن النظر إلى الإنسان ككائن يتميز بالتفكير وما إلى ذلك من انعكاسات، كما رأينا يعكس صورة مختلفة تمام الاختلاف عن صورة الإنسان الشبيه بالحمام أو الفأر أو القرد، ولا يتأتى لنا أن نفكر في تخفيف أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحالية إذا استمر تجاهلنا لميزة التفكير ـ بمعناها الواسع ـ التي يختص بها الإنسان دون سواه. فمقولة ابن خلدون بشأن اعتبار الإنسان كائنًا مفكرًا أولاً وقبل كل شيء مقولة ذات مصداقية خالدة، ولا يمكن في نظرنا فهم ملاحظات صاحب **المقدمة** الصائبة دون الرجوع إلى الواقع الاجتماعي الذي نشأ وترعرع فيه. إذ إن العالم أو الباحث أو المفكر يتأثر دائمًا في رؤيته المعرفية بإطاره الاجتماعي وظروفه التاريخية والاجتماعية. فابن خلدون عميق التأثر، في رأينا، بالإطار الإسلامي في تصوره للإنسان ككائن مفكر وفي تحديده لمعالم طبيعة المعرفة الإنسانية؛ فتأكيده على تميُّز الإنسان عن الحيوانات بالتفكير متناسق تمامًا مع صورة الإنسان في القرآن، فالآيات القرآنية المتحدثة عن سمة التفكير المميِّزة للإنسان عديدة فالآية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ

﴿وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٧٠] تشير بالتحديد إلى ميزة القدرة على التفكير عند الإنسان ومن ثم كثر عدد الآيات الداعية إلى التفكير والتأمل: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ١١] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة النحل: ١٢] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: ١٣] ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [سورة الملك: ٤] ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة آل عمران: ١٩١] فالدعوة إلى أهمية التفكير، في القرآن كانت دائمًا موجهة إلى الإنسان، وهذا يعني أن التفكير هو ميزة الإنسان الكبرى التي تفصل بينه وبين بقية المخلوقات بطريقة جذرية قاطعة.

أما بالنسبة إلى مصادر المعرفة عند ابن خلدون فهي متأثرة أيضًا شديد التأثر بالرؤية الإسلامية. فالمصدر الأول للمعرفة الإنسانية في المنظور الإسلامي هو الاعتماد على الحواس الخمس بالتعاون مع العقل كمشرف ومحلل ومنسق لمعطيات الحواس الخمس. فالقرآن مثلاً تحاشى كليًا تقريبًا استعمال الأسلوب الفلسفي لإثبات وجود الإله الواحد، ولجأ في المقابل إلى حث الذين لا يؤمنون إلى استعمال حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة التعقل في عالم المحسوسات للوصول إلى الإيمان بوحدانية الله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: ٥٣] ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: ٢١]، ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [سورة نوح: ١٥، ١٦] وبعبارة أخرى فإن الإسلام يدعو الإنسان إلى تكوين معرفة مبنية على البرهان الحسي المتعقل، وهو ما سماه الدكتور عابد الجابري بالعقل البرهاني(٤٥) أي ذلك العقل الذي يعتمد في بَراهينه وإنشاء معرفته وعلمه على الملاحظة والتجربة الحسّيتين، وفي نظرنا أن ابن خلدون استفاد كثيرًا من استعماله للعقل البرهاني في كتابته **المقدمة**؛ فكان بذلك بحق أول

(٤٥) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

مؤرخ وعالم اجتماع يكتب عن العمران البشري بروح علمية تحليلية أثبتت على مر القرون أنها تتصف بمصداقية عالية(٤٦) ومن هنا يمكن القول إنه يوجد تشابه كبير بين العقل البرهاني الخلدوني من ناحية والعقل الوضعي التجريبي الغربي المعاصر من ناحية أخرى.

ولكن العقل العربي الخلدوني يختلف عن نظيره الغربي على مستوى المصدر الثاني للمعرفة فبينما يقر صاحب **المقدمة**، كما رأينا، بوجود عالم ما وراء المحسوسات فإن العقل الوضعي الأمبيريقي لا يعترف بذلك. إن المعرفة عن هذا العالم ينبغي البحث عنها في الشرائع السماوية على الخصوص؛ إذ أن القول الفصل في القضايا الغيبية وغير المحسوسة يصعب تيسره على المقدرة الحسية والعقلية للإنسان، ومن ثم يؤكد عقل ابن خلدون أهمية تلاحم مصادر النقل مع معارف العقل التي عرفت بها الثقافة العربية الإسلامية في أوج عزها. فالمعرفة عند ابن خلدون وفي التصور الإسلامي ظاهرة مزدوجة الطبيعة، لكن النقل والعقل يكملان بعضهما بعضًا في الإطار الإسلامي ولا يتناقضان بالضرورة، كما هو الحال في الواقع الاجتماعي المعاصر للمجتمعات الغربية التي عرفت صراعات وتناقضات عدة بين تراثها النقلي وزادها المعرفي العقلي.

وفي رأينا إن وقوف ابن خلدون مع المعرفة النقلية من جهة وتحيز العقل الوضعي التجريبي الغربي المعاصر ضدها من جهة ثانية يعكسان واقعين اجتماعيين مختلفين كما رأينا. فالواقع الإسلامي سمح على مر العصور بدرجات مختلفة من التعاون والتلاحم والتواجد... بين الفكر النقلي والفكر العقلي، ولا يُعرف الكثير في التاريخ الإسلامي عن صراعات حادة بينها مثلما عَرف التاريخ الغربي ذلك منذ مجيء عصر النهضة في القرن السابع عشر.

بهذه المعطيات التاريخية الاجتماعية لكل من المجتمع العربي الإسلامي

(٤٦) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (London: New York Oxford University Press, 1966), vol. 3, p. 322.

الكبير والمجتمع الغربي المعاصر الكبير نرى أن ظروف الأول أكثر رحابة من ظروف الثاني بالنسبة إلى تشييد معرفة متكاملة تجمع بين النقل والعقل. أي تلك المعرفة التي تتعدى عالم المحسوسات فتحرر الإنسان من قبوعه مسجونًا في عالم الماديات وتربطه بالكون الرحب المترامي الأطراف.

إن تبني المجتمعات الإسلامية لموقف تتكامل فيه معرفة النقل مع معرفة العقل موقف يتسم بالموضوعية ويبتعد عن مزالق التحيز. فالاعتراف في المنظور الإسلامي بأن المعرفة البشرية معرفة محدودة ومنقوصة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٧٦] لا يتناقض مع ما توصل إليه جميع المفكرين الغربيين المحدَثين المسمين بفلاسفة العلوم (The Philosophersof Science) ومن أشهر هؤلاء الفلاسفة كارل بوبر وتوماس كوُن (Thomas Kuhn) وأيفان لَكَتوس (Ivan Lakatos) وبول فيربند (Paul Fayerabend). فالمعرفة الوضعية التجريبية في نظر هؤلاء لا تسمح بالتوصل إلى القيام بتعميمات علمية لا يتطرق إليها الشك. فتفكير الإنسان، أو رؤيته، لا يتصفان بالصواب المطلق. وكل ما يمكن أن نرجوه هو الاقتراب من الحقيقة لا معرفتها كاملة. فالملاحظة كأساس منهجي للعلوم الوضعية التجريبية الحديثة لم يعد لها الدور التأسيسي (Foundational) في بناء المعرفة كما كان لها في العقود السابقة[٤٧]. فَهَانْسِن (Hanson) يرفض في هذا الصدد المقولة المدعية بأن النظريات العلمية هي نتيجة أرضية الملاحظة الموضوعية. فَهَانْسِن يرى أن خلفية الباحث ونظريته وفرضه يمكن أن تؤثر تأثيرًا كبيرًا في ما يلاحظه. وبالتالي فليس هناك من نظرية ذات أرضية حيادية كما يعتقد الوضعيون التجريبيون. كل هذا أدى بهؤلاء الفلاسفة، بعد تحليلاتهم النقدية لأسس المعرفة الوضعية الأمبيريقية إلى التأكيد على نسبية (Relativism) هذه المعرفة. وهذا يعني عندهم أن المعرفة العلمية الإنسانية تبقى دائمًا معرضة إلى الخطأ.

---

(٤٧) D.C. Philips, Philosophy, Science, and Social Inquiry (New York: Pergamon Press, In. d. D)., pp 5 - 45, and W. H. Newton - Smith, The Rationality of Science (London, Routledge and Kegan Paul, 1981).

فالعلماء يبحثون بالطبع عن الحقيقة وطالما يعتقدون أنهم حصلوا عليها. لكنهم يعترفون أحيانًا، أمام تشكك البعض في مصداقية معرفتهم، بأن معرفتهم نفسها قد يُكتشف أنها خاطئة، ففيزياء العالم نيوتن (Newton) كانت لها السيطرة لعدة قرون، ثم تراجعت في أسس معرفتها مع اكتشافات أينشتاين (Einstien) لقانون النسبية. والشيء نفسه حدث لفيزياء هذا الأخير بظهور ثغرات فيها قد تؤدي إلى الإطاحة بها.

وإذا كانت طبيعة معرفة العقل المبنية على الملاحظة والتجربة لا تخلو من ملامح التحيز والقصور والمحدودية فإنه من كبرياء الإنسان أن يُعرض عن تلقي مصادر معرفية أُخرى تتصف بالمصداقية الكاملة من ناحية وتجعل من هذه المعرفة غذاءً روحيًا يقرِّب بينه وبين هذا الكون الرحْب من ناحية أُخرى. وهذا ما نجده منعكسًا على صفحات وفي فقرات **مقدمة** ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع المسلم. فهو مقتنع وهو يكتب فصول كتابه الأول أنه بصدد إنشاء علم جديد: علم العمران، وهو علم استعمل في إقامة صرحه العقل البرهاني بنجاح. ونحن نجد في الوقت نفسه صاحب المقدمة لا يتورع عن الاعتراف بقصور ومحدودية العلوم والمعارف التي هي من صنع الإنسان. وطالما، مَثَله مثَل علماء الإسلام لذلك العهد، ينهي فصول أو فقرات أبواب **المقدمة** بالاعتراف بأن العلم اليقين من خصائص الله. ولم يكن ابن خلدون، كما أشرنا سابقًا، يعاني من تمزق داخلي أو تناقض معرفي بسبب قبوله لوجود معرفة النقل مع معرفة العقل. فموقف ابن خلدون من هذين الصنفين من المعرفة موقف إسلامي أصيل. فالإسلام يتبنى مبدأ الوسطية في كل شيء ويدعو الأمة الإسلامية إلى أن تكون تجسيمًا لذلك: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ**﴾ [سورة البقرة: ١٤٣][٤٨]. فالجمع بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية هو بالتأكيد مثال على تجسيد مبدأ الوسطية في عالم المعرفة. ومن ثَم فإن المنظور الإسلامي المعرفي لا يمكن أن يقبل المنظور

---

(٤٨) انظر مقابلة حول «العقل العربي والثقافة العربية: حوار مع د. زكي نجيب محمود»، أجرى الحوار صلاح قنصوة، **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٤ (آب/أغسطس ١٩٨٨)، ص ١٢٣ ـ ١٢٧.

المعرفي الوضعي التجريبي كمصدر وحيد ويتيم مطلَق للمعرفة. ولا هو مستعد في الوقت نفسه لتبني مقولة العقل العرفاني النقلي كأساس وحيد لتأسيس معرفة ذات مصداقية كما يدعي المتصوفون وأمثالهم(٤٩). إن العمل بكل من هذين المنظورين على حدة لا يمكن إلا أن يساهم في تشويه ومحدودية المعرفة الإنسانية. فالجمع بين رصيدي المعرفة العقلية والمعرفة النقلية يُمثل الموقف الوسط الذي هو حلقة وصل بينهما. وبهذا الاعتبار فإن المجتمع العربي الإسلامي الكبير يكون أكثر تأهيلاً من نظيره الغربي المعاصر بخصوص تقبل ووراثة الحقائق والحِكَم القديمة التي تركتها الحضارات الإنسانية السابقة. وإذا كانت الوسطية هي مركز الثقل في استجلاء معرفة موثوق بها، فإن ذلك يرجع في نظرنا إلى كون الموقف الوسَطي ـ تعريفيًا ـ موقفًا لا يسمح لنفسه بالتحيز ضد أو مع مصدري المعرفة المشار إليهما سابقًا، أي أنه موقف قويم أو موضوعي بالنسبة إلى تفضيل أحد صنفي المعرفة على الآخر، ومن هنا فالموضوعية في التصور الإسلامي لكسب المعرفة لها مدلول أوسع من الموضوعية كما تستعملها العلوم الوضعية التجريبية المعاصرة. فالجانب الإسلامي لمفهوم الموضوعية يتمثل، كما بيّنا، في اتخاذ موقف وسط (غير متحيز) بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وهو موقف يدعو إلى تكامل هاتين المعرفتين لا إلى تصارعهما، من أجل خدمة الإنسان والعمران البشري والعالَم الطبيعي، وهو موقف يرفضه كل من العقل الوضعي التجريبي المعاصر والعقل العرفاني النقلي. ومن هنا يتضح أن المصداقية المثالية للمعرفة، في التصور الإسلامي، تأتي من الحوار والتكامل والجدل بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية. وبهذا المعنى، فالمعرفة الإنسانية تصبح أكثر مصداقية ورحابة إذا كانت نتيجة لحوارٍ بين الأرض والسماء.

١١ ـ أصناف المعرفة

(أ) المعرفة الغريزية

إن ظاهرة المعرفة، كما ناقشناها فيما تقدم، ظاهرة إنسانية في الأساس، ولكن هذا لا يعني أن عالم الدواب محروم كل الحرمان من

(٤٩) الجابري، **بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنظُم المعرفة في الثقافة العربية.

إمكانية اكتساب المعرفة حول محيطه ونفسه. فالكائنات الحية الأُخرى تملك معرفة أساسها العوامل الغريزية أو الوراثية (Genetic) كما أصبحت تُعرف في مصطلحات العلوم الحديثة. فهذه الأخيرة طالما تُفسر مثلاً سلوك النحل وتنظيمه «العمَّالي» في صناعته للعسل أو التنظيم الذي يعكسه النمل في القيام في تخزينه لمؤونته التي يحتاجها في الفترات الصعبة من السنة، بأنه سلوك يرتكز على الوازع الغريزي. وكذلك الشأن في تفسير العديد من مظاهر السلوك الأُخرى بين الكائنات الحية غير العاقلة. فظاهرة هجرة الطيور الدورية من مكان إلى مكان، ومن قارة إلى أُخرى مثال آخر يفصح عن أهمية المعرفة الغريزية عند هذه الكائنات. فرغم المسافات الشاسعة التي تقطعها هذه الطيور فإنها نادرًا ما تضل طريقها. والإنسان كي يقوم بالشيء نفسه يحتاج، إلى مجموعة من الأدوات الحديثة (خرائط، مراكز رصد جوي...)، التي تُسهل عليه معرفة بلوغ مقصده، فالمعرفة الغريزية لعالَم الدواب هي معرفة ذات مصداقية عالية لكنها معرفة محدودة المعالم والآفاق، صالحة لحفظ الذات والقيام بأنشطة محددة روتينية في كثير من الأحيان.

إن الاعتراف بهذا الصنف من المعرفة في عالم الكائنات الحية تؤيده المعرفة النقلية في الثقافة العربية الإسلامية. فما يقوله القرآن بشأن المعرفة الغريزية عند النحل متفق مع ما اكتشفه العلم الحديث عن هذا الأخير ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الإسراء: ٦٨، ٦٩].

(ب) المعرفة الإنسانية وإشكاليتها

إذا كانت المعرفة الغريزية للأشياء عند الدواب ذات مصداقية عالية فإن المعرفة المكتسبة (العقلية) العامة والعالمة على السواء، التي جمعها بنو البشر عبر العصور حول الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون الفسيح، لا تتمتع بالدرجة نفسها من المصداقية التي تتصف بها المعرفة الغريزية عند الكائنات غير العاقلة. وبعبارة أُخرى فإنها معرفة ذات طبيعة تتسم بالخطأ

والصواب. فهي معرفة مزدوَجة الطبيعة تشبه في ازدواجيتها طبيعة الإنسان نفسها المتمثلة في كون الإنسان جسمًا وروحًا. فكما أن هذين العنصرين جعلا من كينونة الإنسان مسرحًا للجدلية والتوتر والصراعات والحركية داخل ذات الإنسان فإن ملْمحي الخطأ والصواب للمعرفة البشرية جعلا أيضًا من هذه الأخيرة ظاهرة دائبة الحركية والاجتهادات والتأزم والصراعات والجدلية المستمرة دون الظفر المؤكد بتاج المصداقية المطلقة لموسوعة المعرفة الإنسانية. أي أنها معرفة تظل دائمًا مزيجًا من الشك واليقين.

إن امتياز الإنسان بالتفكير عن بقية الكائنات غير العاقلة، كما قال ابن خلدون، هو في نظرنا العامل الرئيسي الحاسم والفاصل بين المعرفة الغريزية الحيوانية من جهة والمعرفة البشرية المتعلقة من جهة أخرى. فاستعمال الإنسان لعقله المفكر والمحلل للظاهرات قصْد فهمها ينطوي دائمًا على احتمالات الصدق والكذب في المعرفة التي يتوصل إليها. أي أن تميُّز الكائن البشري عن سواه من المخلوقات بمقدرة التفكير لا يكفل له بالضرورة المصداقية التامة في معارفه الناتجة عن جهوده الفكرية.

إن مقدرة الإنسان على التعقل والتفكير فتحت باب إشكالية (الصحة/الخطأ) المعرفة البشرية على مصراعيه. فازدواجية الزلل والإصابة هي إذًا سمة رئيسية لتفكير العقل الإنساني. وهذا مؤشر بالغ الدلالة على أن المعرفة البشرية المرتكزة على التفكير الإنساني لا يمكن النظر إلى مصداقيتها ويقينيتها إلا بشيء من التحفظ على الأقل ويرجع هذا إلى حد كبير، إلى ما يتمتع به العقل المفكر في نشاطاته الفكرية من مرونة وحرية فسيحتين. تجعل إمكانية الصواب والخطأ واقعًا دائم الاحتمال في أي معرفة يتوصل إليها. وهكذا يبدو وكأن صعوبة تحقيق مصداقية كاملة في المعرفة البشرية هو الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل ما يتمتع به من قدرة على التفكير الحر.

إن المفكرين والفلاسفة والعلماء كانوا ولا يزالون واعين على مر العصور بطبيعة إشكالية الخطأ والصواب التي تتصف بها المعرفة

الإنسانية. وذلك بسبب المقدرة التفكيرية التي يتميز بها الإنسان ولذا نادى ابن خلدون، من بين الكثير من المفكرين، بتبني قواعد جديدة لعلمه الجديد (علم العمران) تساعد المؤرخ على بلوغ مصداقية أكبر بخصوص فهمه وتفسيره للأحداث التاريخية. فالمؤرخ في نظره يحتاج «إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحق»[٥٠]. وكذلك «يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّيَر والأخلاق والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك»[٥١].

كما أن نفسية المؤرخ ينبغي أن تتحلى بالاعتدال. وهو مصطلح خلدوني يرادف ما نسميه اليوم بالحياد (Neutrality) أو الموضوعية (Objectivity) إزاء دراسة الظواهر التي نحاول فهمها وتفسيرها، «فإن النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه»[٥٢]. ويخلُص ابن خلدون إلى قانونه المعروف بقانون المطابقة الذي هو معيار صدق أو كذب الأخبار التاريخية، «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة»[٥٣]. و«حينئذ يعرض (المؤرخ) خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحًا [تحقق قانون المطابقة] وإلا زَيَّفَه واستغنى عنه»[٥٤]. «إذا فعلنا ذلك كان ذلك قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[٥٥].

---

(٥٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

ومما لا ريب فيه في هذا الصدد أن منهجية الشك الديكارتي أو الغزالي، والمناداة بتبني الوضعية والأمبيريقية في ميادين المعرفة المعاصرة المختلفة ما هي إلا محاولات تهدف إلى تعزيز جانب الصواب (الصدق) من ناحية، وإلى التقليل من جانب الخطَأ (الكذب) من ناحية أُخرى، في إشكالية الصحة والخطأ التي تتضمنها طبيعة تركيبة تكوين المعرفة البشرية. إن علم العمران الخلدوني كمنهجية مبتكرة لتصحيح علم التاريخ لم يقض بالتأكيد كليًا على جوانب الكذب (الخطأ) في المعرفة التاريخية. إن كل ما أمكن أن ينجزه هو التقليل من هفوات المعرفة التاريخية التي تاه فيها المؤرخون قبل وفي زمان صاحب المقدمة، وبالتالي عمل ابن خلدون على رفع مستوى جانب الصواب والمصداقية في المعرفة التاريخية.

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال، بالطبع، عن مصداقية المعرفة الحديثة المتأثرة التأثر الكبير بأخلاقيات الموضوعية وفلسفة ومنهجية الوضعية والأمبيريقية. فلقد صححت المعرفة الحديثة بخاصة في العلوم الطبيعية الكثير من معارفنا الخاطئة حول ظاهرات الكون وعالَم الطبيعة والإنسان والمجتمع. ولكنها بالتأكيد لم ولن تستأصل، جملة وتفصيلاً، كل جذور العوامل المختلفة المؤدية إلى الخطأ والزلل في معارفنا الإنسانية. فذلك غير ممكن للإنسان كمنشىءٍ للمعرفة بعقله البرهاني المفكر. والأسباب متعددة لهذا الوضع نذكر منها الأهم:

١ ـ تعقيد وتعدد أسباب وعلاقات ظواهر الكون والطبيعة والمجتمع والنفس البشرية.

٢ ـ محدودية مقدرة الإنسان التفكيرية على الإلمام الكامل بكل تلك الظواهر وأسبابها وعلاقاتها بعضها ببعض.

٣ ـ عدم توافر وسائل منهجية ذات مصداقية لدى الإنسان لفهم ودراسة الظواهر التي لا تدخل في عالم المحسوسات.

٤ ـ عوامل التحيز المشار إليها سابقًا التي يصعب على العالم أو الباحث التحرر من تأثيراتها تحررًا كاملاً بخاصة في محاولته دراسة القضايا الاجتماعية والثقافية والنفسية.

وهذا ما دعا عالم الاجتماع ماكس ڤيبر Max Weber، وعددًا

متزايدًا من مختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلى الإقرار بأنه لا يمكن قهر تأثيرات عوامل التحيز قهرًا في دراسات هذه العلوم. إن كل ما يمكن تحقيقه هنا، كما أشرنا سابقًا، هو التقليل (لا القضاء التام) على عوامل التحيز الظاهرة والباطنة منها. إن عامل «ضعف المناعة ضد فيروس التحيز»، الذي يشكو منه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس، لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار في أي تقويم وفهم لهشاشة مصداقية مفاهيم ونظريات وتفسيرات علوم الإنسان والمجتمع. إذ إن التحيز لا يمكن إلا أن يزيد من ضخامة جانب الخطأ في إشكالية الصواب والزلل للمعرفة الإنسانية. فهذه الأخيرة تبقى إذًا معرفة نسبية دائمًا رغم تقدمها وتطورها المستمرين. وهي حالة تتفق تمامًا مع المنظور الإسلامي للمعرفة الإنسانية الذي توجزه آية ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥] إيجازًا بليغًا.

(ج) المعرفة السماوية

ومما تقدم بخصوص صفات الخطأ والصواب والمحدودية وفقدان اليقينية الكاملة التي تتصف بها المعرفة البشرية يمكن فهم شرعية مجيء الرسالات السماوية التي تحمل معها المعرفة اليقينية والقول الفصل سواءً بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية أو بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية التي تمس المجتمع الإنساني وأفراده. فالوحي السماوي يصبح بهذا الاعتبار مطلبًا ملحًا يحتاجه الإنسان لترشيد نفسه بمعرفة يقينية في قضايا الاجتماع والأخلاق الشائكة[٥٦] التي يصعب حسمها بسهولة بالتفكير وحده،

(٥٦) إن مشكلة تعاطي الخمور في المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية على السواء لم يفلح العقل الغربي الوضعي التجريبي في معالجتها، بل يمكن القول إنه ساعد على تضخيمها. ففي الاتحاد السوفياتي نتحدث عن حملات الزعيم جورباتشوف ضد عادات مُعاقرة الخمور، وفي بعض المجتمعات الغربية الرأسمالية مثل كندا هناك حملات «إذا شربت الخمر فلا تسق سيارتك» لتحديد مضار تعاطي الخمور بالنسبة إلى حوادث الطرقات. إن هذه الحملات المتزايدة هنا وهناك لا تمثل إلا معالجة جزئية لمشاكل تعاطي الخمور التي تمس الجانب الشخصي والعائلي والاجتماعي للفرد وللمجتمع. =

لمصلحة الصواب في إشكالية الصدق والكذب. ولعل تبرّم أو عجز العلم الوضعي التجريبي الحديث عن معالجة المسائل الأخلاقية الاجتماعية القيَمية، مؤشر على أن طبيعة هذه الأخيرة لا تنقاد بسهولة إلى معايير الدقة والموضوعية والتجريبية والوضعية التي تنادي بها رؤية العلوم الحديثة. ومن هنا، فتدخُّل الشرائع السماوية بالزاد المعرفي النقلي ذي الطبيعة اليقينية هو عبارة عن تكملة للزاد المعرفي العقلي ذي المعرفة ذات الطبيعة الإشكالية.

وإذا ما قابلنا هذه الأصناف الثلاثة من المعرفة: المعرفة الغريزية الحيوانية والمعرفة الإنسانية والمعرفة السماوية نجد أن قضية المعرفة لا تشكل أزمة إلا لبني الإنسان. فوضع المعرفة الإنسانية الإشكالي (شك ويقين. خطأ وصواب. . .) هو الأساس في موقف الإنسان المتأزم الحائر الذي مُيِّزَ به عن سائر الكائنات. فموقف البَيْنَ بَيْن هو موقف متذبذب. والتذبذب هو من جهة مدعاةٌ للقلق والتوتر والتأزم والتمزق، ولكنه من جهة أُخرى حافز على الحركة والاجتهاد وعلى إرجاع البصر في طبيعة الأشياء للتخفيف من حدة الانشطار التي تفرضها إشكالية الخطأ والصواب للمعرفة الإنسانية. وإذا كان من أهداف هندسة الإنسان أن يكون مخلوقًا شغوفًا دومًا بملاحقة المعرفة، واكتشاف أسرار الكون على الأرض وفي الآفاق، فإنه ليس هناك من بديل لهندسة طبيعة مقدرته المعرفية كما نعرفها عند الإنسان: طبيعة معرفية مزدوجة من الخطأ والصواب والشك واليقين. فهذه الطبيعة المعرفية هي الضمان الوحيد الأبدي لاستمرار شعلة المعرفة الإنسانية وضّاءة مدى الدهور.

= ورغم تجمع الكثير من المعطيات العلمية المؤكدة على الجوانب السلبية لتعاطي الخمور جماهيريًا، فإن المرء لا ينتظر من سلطات هذه المجتمعات أن تتخذ قرارًا مثل القرار الذي اتخذه الإسلام بشأن الخمر، لأن مسألة تداول الكحوليات لا تطرح على مستوى علمي عقلاني فحسب، وإنما أيضًا تتدخل فيها أهواء الناس وميولهم وقيمهم الثقافية التي أصبحت جزءًا من اللاشعور الجماعي لهذه الشعوب. فمجيء الوحي في هذه القضية الشائكة وأمثالها ليرشد الناس ويقودهم هو مطلب ضروري يحتاج فيه البشر إلى معرفة يقينية حاسمة. فتحريم الإسلام تعاطي الخمر حل جذري بالتأكيد لهذه المعضلة، فهو من نوع «اقطع الرأس تنشف العروق».



٣ ــ ممارسات البحث العلمي الاجتماعي
بين الهندسة الاستعماليّة القسريّة والحوار الثقافي الخلّاق

د. نبيل مرقص

في سنة ١٩٧٩ تمكن أهالي «حي إسكان محيي» بالخلفاوي بشبرا بالاعتماد على جهودهم الذاتية، وبدون تدخل فعلي من الأجهزة الحكومية المسؤولة، تمكنوا من مواجهة مشكلة طفح المجاري المزمنة التي كانت تؤرقهم، وتضغط عليهم عضويا وصحيًا ونفسيًا لسنوات طويلة؛ فقد نجح أهالي المنطقة تحت قيادة مجموعة من الرواد المتميزين فكريًا وماديًا وسلوكيًا في إيجاد حل ذاتي للمشكلة باستخدام بعض أدوات تسليك المجاري التي تمكنوا من شرائها؛ وفي خطوة تالية قام الأهالي بتنظيف المساحات الفضاء التي تقع بين التجمعات السكنية في منطقتهم من البرك والمستنقعات التي خلفتها مياه المجاري، وقاموا بعد حرثها وتجهيزها بزراعتها وتشجيرها على هيئة حدائق زينة أنيقة ومنسَّقة في أشكال هندسية جميلة، تولوا هم بأنفسهم ـ مع مساعدة محدودة من مُهندسة الحدائق بالمنطقة ـ مسؤولية تنسيقها ورعايتها والحفاظ عليها. وتميزت التجربة بالمشاركة الجادة والتعبئة الحماسية لكل عناصر هذا المجتمع المحلي من شباب وكبار، سيدات وأطفال، متعلمين وحرفيين وتجار، ومن فقراء ومحدودي الدخل وأثرياء. وبدت المنطقة كلها بنظافتها وجمالها و«هدوئها» تمثل نموذجًا مغايرًا تمامًا للملامح التقليدية المميزة لمناطق الإسكان الشعبي في مدينة القاهرة حيث تتكدس عادة أكوام القمامة، وينتشر طفح المجاري، وتموج المنطقة السكنية بأسراب الدواجن والطيور، وتضج بمظاهر العنف اللفظي والجسدي.

وبمبادرة شخصية من د. وفاء عبد الله الخبيرة بمركز التخطيط الاجتماعي والثقافي بمعهد التخطيط القومي، حيث نجحت في استثارة اهتمام زملائها بالمركز من خلال المعلومات الأولية التي تجمعت لديها عن وجود ظاهرة اجتماعية غير تقليدية بإحدى مناطق الإسكان الشعبي بحي شبرا، وبدعم وتوجيه من د. أشرف حسونة مدير مركز التخطيط الاجتماعي والثقافي بالمعهد، قام فريق من الباحثين برئاسة د. وفاء عبد الله، وعضوية د. سلمى جلال، ونبيل مرقص ـ كاتب هذا البحث ـ بدراسة هذه الظاهرة من خلال عدد من الزيارات الميدانية المتتالية وجلسات الحوار الممتد مع المبحوثين من أهالي المنطقة تركزت في الفترة من ١٦/ ١١/ ١٩٨١ إلى ١٨/ ١/ ١٩٨٢. وتجدر الإشارة إلى أن تخصصات هؤلاء الباحثين أعضاء الفريق البحثي هي على الترتيب: هندسة حدائق، طب مجتمع، وتخطيط تنمية.

١ ـ تجربة «حي إسكان محيي» وإيديولوجية البحث العلمي الاجتماعي

تمثل هذه التجربة نوعية فريدة من الأبحاث الاجتماعية غير التقليدية، حيث نزل ثلاثة من الباحثين غير المتخصصين في علم الاجتماع الأكاديمي ليدرسوا ظاهرة اجتماعية تنموية أثارت اهتمامهم البحثي والإنساني على حد سواء. وجرت محاولتهم لدراسة هذه الظاهرة ـ بتشجيع وتوجيه من مدير المركز البحثي الذي يعملون به ـ متحررة إلى حد بعيد من التقيد المسْبق بطقوس وممارسات المنهج العلمي التقليدي في العلوم الاجتماعية. وفي هذا الإطار من «التجريب المنهجي» تقدِّم لنا هذه التجربة فرصة هامة للتعرف على النواقص والتناقضات التي يعاني منها ذلك المنهج العلمي التقليدي، والتي يتم تجاهلها عادة من قِبَل الباحثين المحترفين، إلى جانب كشف أسرار الطقوس والممارسات المنهجية المتخصصة التي يحتمي بها هؤلاء الباحثون ليكتسب عملهم مشروعية «العلمية» وهيبتها. فالانصياع غير النقدي لنمطية مناهج البحث الاجتماعي المتعارف عليها، والاستخدام الآلي للأساليب الكمية ولاستمارة الاستبيان التقليدية كمسلمات منهجية لا تقبل الجدل

والمناقشة، والإيمان الغيبي بأنه لا يمكن أن يوجد «علم» أو «منهج علمي» بغير اللجوء المتزايد والالتزام المتشدِّد بهذه الأساليب الكمية والأدوات البحثية النمطية، يجعل أصحاب هذا الاتجاه في النهاية ينسون أن «العلم» و«المنهج العلمي» و«أدوات البحث العلمي» ليست سوى منتجات إنسانية تعاني من كل ما يتصف به الكائن البشري من «نقائص» و«تناقضات» وتحتاج باستمرار إلى تعريضها إلى جرعات من المراجعة النقدية و«الشك» الخلاق.

فالعلم في حقيقته نشاط اجتماعي موجه يسعى لإنشاء وإنتاج نسق خاص من المعاني والرموز يزعم أصحابه من المتخصصين بأنه يتميز بمستوى وجودي (أُنطولوجي) Ontological معين يرقى عن مستوى حقائق الحياة اليومية الدارجة Commonsensual Reality التي ينشئها العامة من غير المتخصصين. ويحاول «رجال العلم» التوصل إلى هذا المستوى «الأنطولوجي» المتميز الذي يحقق لهم مستوى أعلى وأرقى من «الحقيقة»، من خلال إلزام أنفسهم بممارسة انضباط منهجي صارم يقوم على التقيد بمواصفات المنهج العلمي التجريبي وحرفيته مع الالتزام بشخصية العالِم الموضوعي «المحايد» الذي يفصل بين عواطفه الشخصية وبين دوره البحثي والعلمي، والذي يمارس دور الملاحِظ «المتجرد» الذي يحافظ باستمرار على «تعاليه الإكلينيكي» عن موضوعات ملاحظته.

ويمكننا القول بأن هذا الانضباط المنهجي الصارم، وتلك الشخصية العلمية المتجردة هما مجرد «نماذج مثالية» توجد في كتب مناهج البحث، ولكن يتعذر وجودها في واقع الممارسات الفعلية للبحث العلمي الاجتماعي. فالباحث مهما زعم بأنه محايد وموضوعي لا يمكن أن ينكر أنه كإنسان مفكر يملك عالمًا خاصًا من المعاني والرموز، أو على حد تعبير توماس كُون[١] فإنه يملك نسقًا خاصًا Paradigm ينشئ داخله حقيقته الخاصة التي تتضمن وتقوم على تحيزاته الفكرية والشخصية المميِّزة، والتي

---

(١) انظر: T. S. Kuhn; The Structure of Scientific Revolutions, The University of chicago Press, Second Edition, 1970.

تجعله يرى العالم الخارجي بعيون غير محايدة أو بعيون «ملوثة» بتلك التحيزات الخاصة. فالباحث لا يستطيع أن يزعم أنه يستقبل الواقع على شاشة بيضاء نقية مستعدة لاستقبال كل ما يصل إليها من معلومات حسية بموضوعية وانضباط «عداد جيجر» الذي يقيس شدة الإشعاع الساقط عليه. بل إن الباحث له مصلحة شخصية محددة في فرض نسق معين من المفاهيم والأفكار على الحقيقة العملية Empirical Reality التي تواجهه وذلك قبل أن يسمح لها بالدخول والاستقرار داخل عالم المعاني والرموز ونسق الحقيقة الخاص به. فهو في الأساس مهتم بتأكيد صحة تحيزاته الفكرية وشخصيته الأساسية في مواجهة ذاته والآخرين. وأي حقيقة علمية جديدة تحاول اقتحام عالمه الخاص تمثل فرصة لإضافة عناصر دعم ومساندة من الواقع الخارجي لعالم المعاني الداخلية ونسق الحقيقة اللذين يمتلكهما. أما إذا كانت هذه الحقيقة العلمية الجديدة تحوي من عناصر التعارض والمناوأة ما يهدد سلامة واستقرار ذلك العالم الداخلي من المعاني والتحيزات فإن الباحث يواجَه بأحد اختيارين؛ إما أن يقرر أن يقبل هذه الحقيقة العلمية «المناوئة» المهددة لاستقرار الفرضيات الأساسية لعالمه الخاص، وذلك بأن يستوعبها على هامش ذلك العالم الداخلي بعد أن يصِمَها بالشذوذ ويقبلها كاستثناء يؤكد القاعدة التي تنفيه. وبالتالي يكتسب وجود تلك الحقيقة العلمية الجديدة داخل هذا العالم الداخلي الخاص، هذه الحالة الهامشية الشاذة أو ما يسميه توماس كُون بالحالة الخارجة عن المألوف Anomaly.

ولكن في حالة ما تكون تلك الحقيقة العلمية المناوئة من الضخامة والشذوذ بحيث يستحيل تطبيق ذلك الحل التهادني الذي ينزَع نحو إيجاد شكل من أشكال التعايش والتصالح معها والقبول المشروط لها، فإن الباحث قد يجد نفسه مضطرًا إلى الدخول في شكل من أشكال الصراع المفتوح مع هذه الحقيقة العلمية الجديدة المستعصية على الخضوع لفرضيات عالَم المعاني ونسق الحقيقة الذي ينتمي إليه. وفي سياق هذا الصراع المفتوح مع الحقيقة العلمية المناوئة بغرض محاولة التفسير «العلمي» لها. قد يصبح من المطلوب تسطيح التمايز الكيفي الداخلي للظاهرة البحثية وتفتيت «كلِّيتها العضوية» Organic Holism إلى عناصر وكيانات جزئية وكمية «أقل

مناوأة» يسهل إخضاعُها واحتواؤها وتلوينها «بشروط عالَم المعاني والرموز ونسق الحقيقة الذي يعمل الباحث في إطارهما والذي يهمه أن يحافظ على استقرار وثبات فرضياتهما الأساسية طوال فترة المواجهة الفكرية والبحثية مع هذه الحقائق والوقائع الخارجية المناوئة(٢). وفي هذا الإطار فإن هدف الباحث الرئيسي يصبح قهر وإخضاع وهندسة الظاهرة أو الواقعة البحثية الخارجية بغرض تحقيق علاقة قوة وسيطرة تجاهها.

ولكن من ناحية أُخرى فإن الرغبة الحقيقية في تحقيق «التفهم المتعاطف» Sympathetic Understanding للظاهرة أو الواقعة البحثية بشروطها الخاصة حتى وإن تعارضت مع التحيزات الفكرية والشخصية الخاصة بالباحث، والجهد الصادق في الحوار والتفاعل الخلاق معها بدلاً من قهرها وإرغامها قسرًا على الانصياع لفرضيات وتحيزات نسق الحقيقة الخاص بالباحث، قد يؤديان إلى قيام الباحث بتغيير وتعديل بعض الفروض الأساسية لعالَم المعاني الخاص به ليتمكن من «توسيع» مكان أرحب لهذه الحقيقة العلمية الجديدة يسمح لها بالدخول إلى عالمه الخاص بشكل فعال دون أن تفقد الملامح المميزة لكلّيتها العضوية ولتمايزها الكيفي الداخلي. وبالتالي فإن الصراع والتفاعل الخلاق مع هذه الظاهرة أو الواقعة البحثية سوف يؤدي في النهاية إلى نوع من التغيير في عالم المعاني والرموز الذي يمتلكه الباحث وإلى تعديلات في نسق الحقيقة الذي يتحرك داخله. وفي هذا السياق يصبح الالتزام الأساسي للباحث هو تحقيق علاقة تفهم وحوار حقيقي مع الظاهرة بكليتها العضوية، وتمايزها الكيفي الداخلي حتى ولو أدى ذلك إلى تغيير وتعديل المفاهيم والفرضيات والتحيزات الأساسية التي يتبناها الباحث أصلاً.

ويؤدي الاختلافُ بين عوالم وأنساق الحقيقة للباحثين (الاختلاف بين أجهزة الرصد والاستقبال الإنساني عند كل منهم) إلى اختلاف في السياق الذي سوف تنشأ داخله الحقيقة العلمية «الموضوعية».

---

(٢) انظر: B. Wynne; C. G. Barkla and the J. Phenomenon, *Social Studies of Science,* No. 6, 1976.

إن تحديد المعاني والمفاهيم وشروط استقبال واستيعاب الحقيقة العلمية الجديدة سوف يختلف باختلاف الباحثين. فبينما قد يجد أحدهم حقيقة علمية مواتية تؤكد تحيزاته الفكرية والشخصية وتدعم عالم المعاني ونسق الحقيقة الذي استَقَرَّ علَيه مما يجعله يقبل عليها بشغف كحالة واقعية محددة تمثل إثباتًا عمليًا لفروضه وتحيزاته النظرية المسبقة، يرى الآخر في نفس الحقيقة العلمية أو الواقعة البحثية حقيقة «معادية» لأنها تنفي وتناقض بعض الفروض النظرية والتحيزات الشخصية الأساسية التي يتبناها ويتوحد بها داخل عالم المعاني ونسق الحقيقة الخاصين به. وبالتالي فإن عناصر الصراع الفكري والمنهجي تصبح كامنة في ظروف المواجهة بين باحثين ذَوَي عالمين مختلفين من المعاني وينتميان إلى أنساق نظرية متعارضة Adverse Paradigms، وذلك في سياق محاولتهما المشتركة لفحص الحقيقة العلمية ودراستها، أو الواقعة البحثية الواحدة. فما قد يراه أحدهما من عناصر تؤكد وتساند تحيزاته النظرية وتدعم عالم المعاني الخاص به، قد يمثل للآخر تهديدًا وتحديًا أساسيًا لعالم المعاني ونسق الحقيقة اللذين ينتمي إليهما مما يدعوه إلى إدخال تعديلات وتغييرات أساسية فيهما. وبالتالي فإنه من المرجح أن ينشأ بينهما صراع منهجي وفكري حول أيهما «أصح» علميًا، وأي عالمي المعاني ونسقي الحقيقة أجدر بالانتصار وفرض تحيزه ورؤيته وشروط استقباله على الواقعة البحثية التي يواجهانها معًا.

وتمثل عملية التفسير «العلمي» لهذه الواقعة البحثية المحور الأساسي لهذا الصراع. فهدف التفسير هو إزالة أي عناصر للتوتر بين الواقعة البحثية الخارجية وعالم المعاني الداخلية للباحث، بحيث يمكن للباحث أن يحتوي ويستوعب تلك الواقعة الخارجية ليحولها إلى جزء داخلي من عالم المعاني ونسق الحقيقة الخاصين به، وذلك بعد تفريغها من عناصر خصوصيتها «الخارجية» وإكسابها معنى «داخليًا» يجعلها متناغمة ومتجانسة مع باقي عناصر النسق الذي يتحرك داخله. وفي هذا السياق يبدأ كل من عالمي المعاني المختلفين في محاولة فرض منطقه الخاص ولغته الداخلية وتعريفاته المتحيزة على نفس الموضوع «الخارجي»، ويحاول كل منهما أن

يحوِّل تدريجيًا ذلك الموضوع الخارجي إلى جزء داخلي من بناء نسق الحقيقة الذي ينتمي إليه، بحيث يكتسب ذلك الجزء الجديد علاقة عضوية بباقي أجزاء ذلك النسق، ويسهم بالتالي في تدعيم الفرضيات الأساسية والتحيزات النظرية التي ينبني عليها.

٢ ـ ملامح الصراع الفكري والمنهجي في تجربة حي إسكان محيي

بادئ ذي بدء يجب ألا يخجل الباحثون والعلماء من كشف ومواجهة الصراعات والخلافات الفكرية والمنهجية التي تنشأ في سياق ممارستهم البحثية والعلمية. وذلك على أساس أن محاولاتهم المستمرة لتقديم نشاطهم العلمي والبحثي على أنه نشاط «يوتوپي» يجري بين كائنات مثالية «فوق ـ بشرية» تحكمها قيَم عقلانية وأخلاقية وسلوكية «فوق ـ إنسانية»، هي في حقيقتها محاولة لتعمية أنفسهم عن الحقائق الفعلية للنشاط العلمي والبحثي كنشاط إنساني يحوي من النقائص والتناقضات ومن عناصر الصراع والخلاف، ما يماثل أي نشاط إنساني آخر. وعلى العكس فإن الأمانة «العلمية» والأخلاقية للباحث والعالم تقتضي منه أن يواجه نفسه والآخرين وخاصة جمهور العامة من غير المتخصصين بحقيقة الصراعات والخلافات والتناقضات التي يتعرض لها، بحيث يبدو النشاط العلمي في صورة واقعية أكثر إنسانية وأقل يوتوپية، وبحيث تبدو صورة العلماء والباحثين عند الجمهور العادي صورة إنسانية عادية لبشر عاديين يخطئون ويختلفون ويتصارعون ويقعون في أحيان كثيرة أسرى لتحيزاتهم الشخصية ولمعاييرهم الذاتية اللاعقلانية، وأنهم ليسوا بالضرورة دائمًا عقلانيين موضوعيين ملتزمين بقواعد العقل والمنطق والمنهج العلمي[٣].

وبالتالي فإن ذلك الكشف المستمر لأسرار كواليس البحث العلمي يعطي ضمانة قوية ضد النزعة المتزايدة نحو «تأليه» العلم والعلماء،

---

(٣) انظر: M. Mulkay; *Cultural Growth in Science, Social Research,* Vol. 36, 1969.

ويعطي حصانةً للجمهور العادي ضد الانبهار المتزايد بقدرات العلم والانصياع لقرارات وأحكام الصفوة العلمية التي تستمد مشروعيتها من تلك الصورة المثالية «المضللة» للعلم كنشاط عقلي محايد لا يبغي إلا وجه الحقيقة ولا يهدف إلا إلى تحقيق التقدم المستمر لبني البشر.

تتيح تجربة حي إسكان «محيي» فرصة غير عادية لفحص ودراسة تلك الملامح الخفية لكواليس البحث العلمي الاجتماعي. فالفريق البحثي بطابع الهواية الذي يحكم أفراده ونقص الخبرة المنهجية لديهم، مارس نوعًا من التجريب المنهجي غير المعلن واتخذ في شجاعة (أو في «تهور») عددًا من الإجراءات المنهجية غير التقليدية. ومع ذلك فقد كان هناك منذ البداية ملامح للخلاف المنهجي المستمر بين أفراده، والذي تراوحت شدته في الفترات المختلفة من البحث وإن بلغ الذروة في المرحلة الأخيرة من البحث في سياق مناقشة صورة ومضمون التقرير النهائي للبحث. ولقد كان الخلاف منذ البداية هو خلاف بين مدرستين فكريتين متمايزتين في منهج تَنَاوُلِ ودراسة الظاهرة الاجتماعية الحية. فالمدرسة الأُولى تؤمن بأهمية الغوص داخل الظاهرة الاجتماعية قدر الإمكان مع محاولة التحرر إلى درجة كبيرة من التحيزات الشخصية والفكرية المسبقة للباحث أثناء اقترابه المتزايد من نسق المعاني والقيم والمفاهيم واللغة الداخلية الخاصة بالظاهرة. وبالتالي تصبح عملية البحث عملية تعليم وتغيير و«تثقيف» Acculturation للباحث بحيث تُخرجه من حدود عالم المعاني ونسق الحقيقة الخاص به وتحرره قدر الإمكان من تحيزاته الفكرية والشخصية المسبقة وتجعله يقترب من «داخل» العالم الثقافي والشخصي ونسق الحقيقة الخاص بالمبحوثين[٤]، وذلك بغرض

(٤) بحيث يكتسب البحث العلمي الاجتماعي جانبًا تعليميًا وتثقيفيًا وتحريريًا من خلال تعرض الوعي الداخلي الثقافي والفكري والإنساني للباحث المتمركز حول الذات لتأثيرات ذلك العالم الثقافي المغاير للمبحوثين الذي يحاول الباحث جاهدًا أن «يخطو داخله». انظر على سبيل المثال: C. Castaneda; *The Teachning of Don Juan*: A Yaqui Way of Knowledge, Penguin Book, 1970.

محاولة رؤية الظاهرة بأعين أهْلِها وفي كلِّيتها العضوية، وبكل أبعاد تمايزها وثرائها الكيفي الداخلي. أي أن الباحث يصبح أكثر اقترابًا من ذلك المستوى الوجودي (الأنطولوجي) الذي يعبر عن «الظاهرة في ذاتها» ويعتمد هذا المنهج على الدخول في علاقة حوار وتفاعل حقيقي مع الظاهرة، مع تشجيعها على غزو الوعي الداخلي للباحث لتتصارع وتتحاور مع مفاهيمه وفرضياته المسبقة، وتحاول أن تسهم في إعادة تشكيل وصياغة هذا الوعي بشروطها الخاصة وبلغتها الداخلية؛ بحيث يخرج الباحث في نهاية التجربة وقد تركت الظاهرة بصماتها المميزة داخل وعيه وداخل مخزون تجربته الإنسانية الخاصة، أي أن الباحث يخرج «ملوثًا» من خلال تفاعله الحي والخلاق مع الظاهرة، وذلك في إطار علاقة شخصية حميمة عن قرب مع الظاهرة وقاطنيها. وهو في محاولة تحريك الظاهرة داخل إطار تنموي ـ وذلك في حالة الأبحاث الاجتماعية المرتبطة بإجراءات تطبيقية وتنموية Action Research ـ يعتمد بالأساس على منهج الحوار المتصل والمستمر، وعلى مشروعية فهمه المتزايد للظاهرة، وقبول قاطنيها لوجوده ولممارسته البحثية والتنموية داخل الظاهرة. وهو يعمد إلى تحريك مواقعه الفكرية والشخصية وتعديل تصوراته للنموذج التنموي المستهدف كرد فعل مستمر لتطور وعيه وعلاقته بالظاهرة وتأثير تصورات قاطنيها عليه. ذلك المنهج هو ما نسميه بمنهج الحوار الثقافي والإنساني الخلاق.

بينما يعبر الاتجاه الآخر عن الرغبة في الدخول في علاقة «قوة عن بعد» مع الظاهرة بدون التورط في علاقة شخصية عن قرب مع الظاهرة وقاطنيها، وهنا فإن الباحث يحتفظ بمسافة بينه وبين الظاهرة وعلاقته بها وبقاطنيها تتسم بأنها علاقة لا شخصية Impersonal متباعَدة، Detached هدف الباحث الرئيسي منها هو تحقيق ذلك التحكم المتزايد «فكريًا» من خلال تفتيت كلِّيتها العضوية إلى مجموعة من العلاقات السببية والمنطقية بين عدد من الكيانات والأنساق الجزئية مع تسطيح تمايزها الكيفي الداخلي إلى مجموعة من المؤشرات الكمية الخارجية، التي تسمح للباحث بأن يحيط كميًا بالظاهرة وينقلها لآخرين

في لغة العلم المتخصصة، وأيضًا التحكم «عمليًا» بتوجيه حركة الظاهرة إن أمكن (في حالة الأبحاث المرتبطة بإجراءات تطبيقية وتنموية) في الاتجاه الذي يرى الباحث أنه يمثل الحالة «الأفضل» لهذه الظاهرة ولقاطنيها. وهذه الحالة «الأفضل» قد تمّ تقريرها مسبقًا اعتمادًا على التحيز الفكري والمنهجي للباحث. فالمطلوب تحريك الظاهرة باستخدام علاقة «القوة عن بعد» نحو النموذج التنموي المثالي الذي يتبناه الباحث، ويتفق مع نمط تحيزاته الفكرية والعقائدية. وهو غير مستعد إطلاقًا لمراجعة هذه التحيزات أو تعديل ملامح ذلك النموذج التنموي المنشود نتيجة لتفاعله مع الظاهرة، بل على العكس فهو حريص ألا يؤثر تفاعله مع الظاهرة بأي شكل من الأشكال على تكوينه الفكري والعقائدي. لذلك فهو يحتفظ طوال الوقت بالعلاقة اللاشخصية المتعالية على الظاهرة.

ويستمد الباحث مشروعية ممارساته البحثية والتنموية من أيديولوجية «الخبرة العلمية» التي تزعم بأن العلماء يفهمون عن الظاهرة الاجتماعية التي يدرسونها أكثر مما يفهم عنها أصحابها أنفسهم. وبالتالي فإن على المبحوثين أن يقبلوا الدخول في علاقة قوة غير متكافئة مع هؤلاء الخبراء الذين أرسلتهم «العناية الإلهية» لكي ينتشلوهم من «التخلف» المادي والفكري الذي يعانون منه. وعندما يستسلم أصحاب الظاهرة لعلاقة القوة الجديدة هذه ويقبلون سلطة الخبراء «العلميين» على حياتهم ومستقبلهم، يتحول هؤلاء البشر تدريجيًا إلى كيانات تابعة ومعتمدة في سلوكها وممارستها على القرارات التي يتخذها لهم هؤلاء الخبراء استنادًا إلى خبرتهم العلمية «المعقدة». وبالتالي يكتسب هؤلاء الخبراء تدريجيًا سلطة مطلقة لتشريح وتفكيك أجزاء حياة هؤلاء البشر تمهيدًا لإعادة تركيبها وتشكيلها بالشروط التي تساعد على الاقتراب من ذلك النموذج التنموي المثالي الذي تمّ تقريره «قسرًا» كحالة أفضل للظاهرة ولقاطنيها. ويتحول البشر بالتالي في إطار ذلك المنهج من، «ذوات» إنسانية مستقلة وفاعلة إلى «موضوعات» للاستعمال التقني والبحثي في أيدي الخبراء والباحثين. ذلك المنهج هو ما نسميه بالهندسة

الاستعمالية «القسرية»[٥] ويمكن إبراز ملامح الخلافات الرئيسية بين المنهجين كما يلي:

منهج الهندسة الاستعمالية القسرية (منهج التحليل الكمي الخارجي للظاهرة الاجتماعية الحية)	منهج الحوار الثقافي والإنساني الخلاق (منهج التحليل الكيفي الداخلي للظاهرة الاجتماعية الحية)
* الظاهرة الاجتماعية الحية مثلها مثل الظاهرة الطبيعية ذات الإمكانات الاستعمالية غير المحدودة، يمكن إخضاعها بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس	* الظاهرة الاجتماعية الحية هي ظاهرة متمايزة كيفيًا عن الظاهرة الطبيعية، وجوهر تمايزها الكمي يتمثل في نسق المعاني الداخلية واللغة الحية المتجددة التي تجمع بين

(٥) تمثل تجربة حسن فتحي مع أهالي قرية القرنة بالأقصر في الأربعينيات من هذا القرن، نموذجًا ممثلاً لمنهج الهندسة الاستعمالية القسرية. حيث حاول حسن فتحي ـ بناء على قرار من الأجهزة الحكومية المعنية ـ اقتلاع هؤلاء الأهالي من موطنهم الأصلي وسط المقابر الأثرية وتفكيك أجزاء حياتهم «التقليدية» المعتمدة على نقب المقابر والمتاجرة في القطع الأثرية، بأمل إعادة تركيبها واستزراعها و«هندستها» داخل قرية نموذجية «حديثة» تعبر عن أحلام وطموحات الفنان «الفرد» أكثر مما تعبر عن الاحتياجات الفعلية والطموحات الحقيقية للجماعة الإنسانية المعنية. وذلك مع اقتناعنا الشخصي بصدق النوايا الطيبة والقيم الفنية المثالية التي دفعت حسن فتحي لإجراء التجربة الطليعية. ونحن نلاحظ من خلال تأمل هذه التجربة أن «المثقف الفرد» يتبنى في مواجهته المعملية/الميدانية مع «الظاهرة الاجتماعية الحية» التي يحاول ممارسة السيطرة الفكرية والمنهجية عليها، نفس الموقف «الكوني» الذي تتخذه الحضارة العَلمانية الغربية في مواجهتها مع كل الظواهر الطبيعية والإنسانية الحية، وهو موقف «المنظم» و«الفاعل» الخارجي المستعد أن يصل في مدى سيطرته وتحكمه في «موضوع» فعله إلى حد إخماد وتدمير جوهر وإرادة الحياة الحرة المستقلة داخل الظاهرة التي تواجهه، وهو ما يجعل منتجات «الهندسة الاستعمالية القسرية» وليدة الموقف الكوني للحضارة العَلمانية الغربية التي تعاني بشكل مزمن من أزمة فقدان القوة الروحية الداخلية وتحولها باستمرار إلى «هياكل مادية» ذات هوية خارجية ميتة. لمزيد من التفصيل انظر:

N. K. Morcos; Technical Rationality, *Technical Elites, and the «Technification» of Underevelopment*, Unpublished MSc thesis presented to Manchester University, March 1981, Chap. IV.

والتحكم والتفسير السببي من خلال ممارسات منهج البحث العلمي التجريبي المستخدم في العلوم الطبيعية، حتى ولو أدى ذلك إلى تفريغ الظاهرة موضع الدراسة من مصدر الحياة المستقل داخلها[٦]، وكل ما لا يمكن تفسيره سببيًا وقياسه و«تفتيته» كميًا باستخدام أدوات القياس الكمي المحايدة من خارج الظاهرة، فهو «ثانوي» يمكن استبعاده وإهماله.

* الباحث يقف «خارج» الظاهرة، سجينًا لصياغاته وقوالبه الجاهزة ولشخصيته العلمية والأكاديمية «المُقَولَبَة»، وللغته المتخصصة والمعقدة، وهو غير مستعد للمساومة أو للتراجع عن هذه الصياغات النظرية الأساسية أو عن ملامح شخصيته العلمية «الرسمية» التي تخفي ملامح شخصيته الإنسانية الطبيعية، وذلك في سبيل رؤية

أفرادها وتبرز هويتهم الثقافية المتميزة وإرادتهم الجمعية المستقلة. هذا الجوهر الكيفي المتميز لا يمكن قياسه أو «تفتيته» كميًا، وهو غير متاح للغرباء من خارج الظاهرة إلا بقدر محاولتهم التفهم المتعاطف للظاهرة وملامحها الداخلية، في إطار المحافظة على كلِّيتها العضوية واستقلالها الروحي.

* الباحث يحاول قدر الإمكان أن يعلق Suspend انتماءاته النظرية والفكرية والثقافية والشخصية المسبقة حتى لا تطغى على رؤيته الغضة Fresh Look للظاهرة. وهو يحاول أن يخطو تدريجيًا «داخل» الظاهرة متحررًا قدر الإمكان من أَسْرِ شخصيته العلمية الرسمية، ومعتمدًا بالأساس على شخصيته الإنسانية

---

(٦) وهو الموقف «العلمي» التجريبي نفسه - في إطار الحضارة العَلمانية الغربية - الذي يتبناه عالم (البيولوجي) في مواجهته مع «الظاهرة البيولوجية الحية» حيث يضطر في سبيل تحقيقه لأقصى درجات «الفهم» و«السيطرة» على الظاهرة الحية أن يصل إلى حد إخماد وتدمير مصدر الحياة المستقلة داخلها لتتحول في النهاية من كيان روحي حي له إرادته الذاتية المستقلة إلى «جسد ميت» مستسلم تمامًا - على مائدة التشريح - لإرادة الباحث والعالم والآليات والتفتيت والتمزيق التي يحاول أن يخترق بها جوهر الحياة للظاهرة المختفية في نسيج كلِّيتها العضوية. وهكذا يصبح شرط إخضاع الظاهرة الحية لآليات التجزئة والتفتيت التي تسبق احتواء «وهضم» عناصرها داخل نسق «الحقيقة العلمية» الذي يعمل من خلاله الباحث/ العالم، يصبح هذا الشرط هو أن تتحول الظاهرة من كيان روحي حي إلى هيكل فيزيقي ميت.

أوضح واقتراب أكثر من «داخل» الظاهرة ومن الحقيقة الاجتماعية المتعارف عليها التي يعيشها داخل الظاهرة.

الطبيعية، بغرض تحقيق الفهم المتعاطف للمبحوثين، وللحقيقة الاجتماعية التي يعيشونها داخل الظاهرة.

* الباحث يخفي التناقض بين عالم المعاني النظرية والقيم العلمية والأكاديمية واللغة المتخصصة الذي ينشئ داخله الحقيقة «العلمية» الموضوعية عن الظاهرة المبحوثة وعالم المعاني الذاتية والقيم الثقافية واللغة الحية الدارجة الذي ينشئ داخله المبحوثون حقيقتهم الاجتماعية المتعارف عليها. وهو ينظر إلى ذلك النسق من المعاني والقيم واللغة الحية، كمادة خام «غير علمية» يلزم هندستها وإعادة صياغتها وإنشائها «علميًا» دليل النسق النظري الذي يتبناه الباحث، وباستخدام ممارسات المنهج العلمي التجريبي. وهو يحمي نفسه من تأثيرات ذلك العالم الثقافي المغاير، باحتفاظه باستمرار بمسافة نفسية وعقلية ثابتة من المبحوثين من موقع التعالي الإكلينيكي وفي إطار علاقة قوة وتحكم عن بعد.

* الباحث لا يخفي التناقض بين عالم المعاني النظرية والقيم العلمية والأكاديمية واللغة الثقافية المغايرة الذي ينتمي إليه، وعالم الحقيقة الاجتماعية المتعارف عليها للمبحوثين.

وهو يحاول أن ينشئ من خلال ممارساته البحثية المتخصصة إلى جانب ممارساته الإنسانية الطبيعية، جسورًا فكرية واجتماعية وثقافية ونفسية بينه وبين عالم المبحوثين في إطار علاقة من الحوار الحي والخلاق بينهما. وهو بذلك يسعى باستمرار نحو تقليل المسافة النفسية والفكرية والثقافية بينه وبين عالم المبحوثين من موقع التعاقد الإنساني، وفي إطار علاقة فهم وتحاور عن قرب.

* الباحث لا يرى ـ من موقع التعالي الإكلينيكي على الكيانات الإنسانية موضوع البحث ومن داخل «سجن» شخصيته العلمية المقلوبة المفرغة من أي انفعالات إنسانية شخصية ـ سوى الملامح الخارجية

* الباحث يحاول أن يرى من موقع التعاطف الإنساني مع الكيانات المبحوثة، ومن داخل شخصيته الإنسانية الطبيعية المشحونة بمشاعره وانفعالاته الحقيقية، كلَّ الأبعاد والملامح الداخلية لهذه الكيانات

الكمية لهذه الكيانات، بينما تبدو الملامح الداخلية الكيفية لها في هذا السياق غير ذات أهمية. ويتم «تصغير» حجم واختزال تفاصيل تلك الكيانات في وعي الباحث بما يجعلها لا تتجاوز دورها بالنسبة له كموضوعات للاستعمال العلمي والبحثي في إطار علاقة القوة والتحكم عن بعد، أو ما يعرف بعلاقة «أنا/ الشيء».

* الباحث يعتمد أساسًا على أدوات القياس والتفتيت الكمي الخارجي (استمارة استبيان/ مؤشرات إحصائية/ نماذج رياضية/ . . .) وذلك للإحاطة كميًا بالظاهرة في إطار الصيغ التحليلية الجزئية المستمدة من النسق النظري الذي يعمل داخله، وأيضًا لإثبات صحة الفروض بغرض تحويلها من فروض نظرية إلى نتائج «علمية».

الإنسانية موضع البحث. ويتم تكثيف تلك الملامح والأبعاد الكيفية، مع «تكبير» حجم هذه الكيانات في وعي الباحث، بما يؤكد دورها بالنسبة له كذوات إنسانية مكافئة تدخل معه في حوار ثقافي وإنساني متعمق وخلاق، في إطار علاقة الفهم والتحاور عن قرب أو ما يسمى بعلاقة «أنا/ الآخر».

* الباحث نفسه هو الأداة «الكيفية» الرئيسية القادرة على تحقيق الفهم المتعاطف الكلي للظاهرة، من خلال المقابلات المفتوحة/ الملاحظة بالمشاركة/ التفهم من خلال التوحد Empathetic Identificaton، وذلك للإحاطة بالظاهرة كيفيًا في كلِّيتها العضوية، وفي إطار الصيغ التحليلية التي يحاول قدر الإمكان تخليقها من داخل الظاهرة أو بالاستعانة ببعض المفاهيم «الخارجية» التي تلائم «المناخ الداخلي» للظاهرة (مثل مفهوم «ثقافة الحارة»[٧] في تجربة حي إسكاني محيي). ولا توجد فروض أساسية يسعى الباحث

(٧) انظر: نوال المسيري، «العلاقات الأسرية في حواري القاهرة»، ورقة مقدمة إلى الحلقة الدراسية عن الأسرة والقرابة التي **نظمتها جامعة الكويت** بالاشتراك مع اليونسكو ومنظمة تطوير العلوم الاجتماعية بالشرق الأوسط، الكويت ٢٧ ـ ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٦.

لإثباتها، وبالتالي فلا توجد «نتائج علمية» مطلوب تقديمها. وما يطمح إليه الباحث هو تقديم تفاصيل التجربة الحية المشترَكة التي عاشها مع مجتمع المبحوثين.

* الباحث حريص على تفتيت الكلية العضوية للظاهرة وتشريحها واختزالها إلى عناصرها الأوليّة الأساسية في إطار أجزائها طبقًا لما يمليه. النسق النظري الذي يعمل داخله، بحيث يتحول «التمايز الكيفي» الداخلي للظاهرة إلى اختلاف كمي خارجي في العلاقات الرياضية بين متغيراتها الأساسية (مثل العلاقة بين الدخل/ السن/ التعليم/ المهنة/ وظاهرة «المشاركة الشعبية» في حي إسكان).

* الباحث حريص على الاحتفاظ بالكلِّية العضوية للظاهرة، وهو حريص أيضًا على الاحتفاظ بجوهر تمايزها الكيفي الداخلي واستقلالها الروحي من خلال خلق واكتشاف المفاهيم والصياغات التحليلية النابعة من داخل الظاهرة (مثل مفاهيم «ثقافة الغرفة الواحدة»، و«ثقافة الغرفتين والثلاث» في تجربة حي إسكان محيي»)[٨].

---

(٨) أدى تراكم الملاحظات الميدانية عن ملامح الاختلاف الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفيزيقي بين قسمين من مجتمع البحث يتميز أحدهما بوجود الوحدات السكنية التي تحتوي على أكثر من غرفة واحدة ويتميز الآخر بوجود الوحدات السكنية ذات الغرفة الواحدة، أدى إلى قبول نوع من التقسيم الكيفي لمجتمع البحث إلى منطقتين ثقافيتين متمايزتين. فقد ظهر عدد من الفروق بين هاتين المنطقتين في الدخل، ونمط الاستهلاك، ونمط العلاقات الاجتماعية، ومستوى التعليم، ودرجة الاقتراب من نموذج ثقافة الحارة، ودرجة «التفرنج»، وأيضًا مدى نجاح تجربة المساعدة الذاتية. ودعَّم صحة هذا التطور في فهم الظاهرة البحثية أن المبحوثين من المنطقتين الثقافيتين المتمايزتين كانوا واعين تمامًا بهذا الاختلاف النوعي الذي يقسم مجتمعهم المحلي، ويتعاملون معه على أنه حقيقة واقعة. فسكان المنطقة الأُولى الذين يحسون بالتمايز والتفوق الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، لم يخفوا ضيقهم واستيائهم من وجود تلك المنطقة الثقافية الثانية الملتصقة بهم والتي تشوه بملامحها الفيزيقية والاجتماعية والثقافية «المتدنية» الصورة الفيزيقية والاجتماعية والثقافية الجديدة المميزة التي نجحوا في خلقها في =

* المفاهيم النظرية والصيغ التحليلية النهائية التي يتم صب وتعبئة وتفتيت الظاهرة داخلها هي «مستوردة» من خارج عالم المبحوثين. وهي ذات ملامح وصياغات ثابتة ومحكمة لا تتغير منذ بداية العمل البحثي وحتى نهايته. وبالتالي فالباحث يظل محتفظًا بصياغاته ومفاهيمه وتحيزاته الفكرية الأصلية التي دخل بها مجتمع البحث ثابتة دون تغيير طوال فترة البحث، حرصًا على استخدام أجزاء من الظاهرة لإثبات صحة ما «يؤمن» هو مسبقًا بصحته من فروض وتحيزات نظرية وفكرية وشخصية.

* المفاهيم النظرية والصيغ التحليلية النهائية تتخلق من داخل الظاهرة، أو بالاستعانة ببعض المفاهيم الخارجية التي تلائم المناخ الداخلي للظاهرة، وهذه المفاهيم والصيغ تنمو وتكتسب ملامحها وقوالبها مع نمو فهم الباحث للظاهرة، ومع اقترابه المتزايد من العالم الداخلي للمبحوثين. وبالتالي فالباحث يطوِّر ويغير من صياغاته ومفاهيمه وتحيزاته الفكرية الأصلية مع تطور الحوار الثقافي والإنساني الحي والخلاق مع الظاهرة.

= منطقتهم من خلال إنشاء حدائق الزينة الأنيقة. وهم بالتالي يعبرون باستمرار عن رغبتهم في نفي أي ارتباط بينهم وبين سكان «الأرض» أو «الصين الشعبية» كما يسمُّون - تهكمًا - أهالي المنطقة الثانية. ومن ناحية أُخرى فسكان «الأرض» يتطلعون في خليط من مشاعر الإعجاب والغيرة والعداء نحو سكان الغرفتين والثلاث الذين يتعاملون معهم بقدر غير ضئيل من التعالي، وهم يشيرون إليهم في شيء من الامتعاض على أنهم «شايفين نفسهم حبتين». وهكذا أدى ذلك الانقسام الكيفي الواضح في مجتمع البحث، والذي ينعكس في وعي أفراده، إلى صياغة مفهومين إجرائيين للتمييز بين هاتين المنطقتين الثقافيتين سُمي الأول بثقافة الغرفتين والثلاث، وسمي الثاني بثقافة الغرفة الواحدة. ثم شرع الفريق بعد وضع هذه الصياغة الإجرائية التحليلية في ملئها بالمواصفات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفيزيقية التفصيلية، التي تميز كل منطقة ثقافية منهما. وانتقل الفريق بعد ذلك إلى رصد ملامح التدخل والتفاعل والصراع بين العناصر الثقافية «المهيمنة» في كل منطقة والتي تُظهر نفسها في صورة عناصر ثقافية هامشية أو «مطارَدة» في المنطقة الأُخرى، وذلك في سياق المواجهة الثقافية بين المنطقتين.

لمزيد من التفصيل، انظر سلمى جلال، **الصراع الثقافي في حي إسكان محيي بالخلفاوي**، ورقة غير منشورة.

* الباحث لا يهمه في النهاية سوى الخروج بالمنتج البحثي العلمي في صورة مجموعة «النتائج العلمية» والحقائق الموضوعية المحايدة المقبولة من الصفوة العلمية والأكاديمية خارج مجتمع البحث. والباحث يضمن تحقيق عائد أدبي وماديّ مميّز إلى جانب تدعيم مكانته وهيبته العلمية والأكاديمية، من خلال نشر وتسويق هذا المنتج الذي يعتبره «ملكية خاصة» له. وحيث إن ذلك المنتج العلمي هو المحور الأساسي والمبرر الوحيد للعلاقة بين الباحث ومجتمع البحث، فهذه العلاقة تنفرط تلقائيًا بمجرد انتهاء الممارسات البحثية الميدانية داخل مجتمع البحث.

* الباحث ملتزم أساسًا بالقيم العلمية والبحثية والمنهجية التي تصوغها وتقننها الصفوة العلمية والأكاديمية خارج مجتمع البحث. ومسؤوليته الشخصية والبحثية تنبع أساسًا من انتمائه والتزامه تجاه هذه الصفوة وتجاه القيم التي تتبناها. وهو يؤمن بأن هذه الصفوة وحدها هي التي تملك حق إنشاء وإنتاج الحقائق العلمية الموضوعية المحايدة. وبالتالي فهو ينظر بتعال للحقيقة الاجتماعية المتعارف عليها داخل مجتمع البحث بصفتها مادة خام غير علمية «وغير موضوعية».

* الباحث مهتم أساسًا بخلق علاقة إنسانية تحاورية حقيقية بينه وبين مجتمع البحث، بما يثري طرفي العلاقة إنسانيًا وثقافيًا وتنمويًا. وبحيث يصبح المنتَج البحثي العلمي (نتاج التجربة الحية المعَاشَه المشتركة) مجرد ناتج ثانوي لهذه العلاقة، التي يمكن أن تمتد إلى ما بعد انتهاء الممارسات البحثية الميدانية داخل مجتمع البحث. ويصبح هذا المنتَج المشترك ملكًا للطرفين على أساس أن كل «حقيقة» إنسانية هي ملك أساسي «لمنشئيها» بما أنها جزء من خبرتهم الإنسانية الوجدانية المشتركة، مما يضع قيودًا أخلاقية على حقوق وشكل نشره و«تسويقه».

* الباحث ملتزم أساسًا بالقيم التنموية والإنسانية والحضارية التي يصوغها ويقنِّنها في إطار علاقته بالمجتمع الكلي الذي ينتمي إليه.

ومسؤوليته الشخصية والأخلاقية والاجتماعية تتحدد أصلاً في إطار التزامه الذاتي بهذه القيم إلى جانب التزامه الأخلاقي والاجتماعي والتنموي تجاه مجتمع البحث. وهو يضع هذه الالتزامات الأخلاقية والتنموية والمجتمعية قبل التزامه بالقيم العلمية والبحثية والمنهجية للصفوة العلمية والأكاديمية خارج مجتمع البحث.

وهو يحترم الحقيقة الاجتماعية

المتعارف عليها داخل مجتمع البحث، ولا يزعم أنه يملك القدرة على إنشاء مستوى أرقى من «الحقيقة» يتعالى على هذه الحقيقة الاجتماعية الدارجة. بل هو يعمل على الحوار معها في احترام وصبر وتواضع ورغبة حقيقية في الفهم والتعلم.

* في حالة البحث الاجتماعي المرتبط بإجراءات تطبيقية وتنموية، فإن الباحث يتبنى صياغات فكرية ونماذج تنموية جاهزة وثابتة، وهو يحاول تحريك وإدارة الظاهرة بحيث تقترب قدر الإمكان من هذا النموذج التنموي المحدد سلفًا والمفروض من الخارج. وهو لا يتورع أو يتردد في فرض أي عناصر فكرية ومادية غريبة عن مجتمع البحث لتساعد على اقتراب ملامحه من هذا النموذج التنموي «الخارجي» والباحث يستمد مشروعية ممارساته البحثية والتنموية داخل مجتمع البحث في إطار منهج الهندسة الاستعمالية القسرية، من واقع هيبة وسطوة مكانته العلمية والأكاديمية في مواجهة الكيانات الإنسانية المبحوثة التي تتكون في معظمها من العامة غير المتخصصين.

* في حالة البحث الاجتماعي المرتبط بإجراءات تطبيقية وتنموية، فإن الباحث لا يحمل نموذجًا وقوالبَ فكرية وتنموية جاهزة ومحددة سلفًا، وإنما يحاول فهم واكتشاف وتنمية ملامح نموذج «التغير الاجتماعي التنموي» من داخل الظاهرة. وهو حريص على عدم فرض أي عناصر فكرية أو مادية من «الخارج» إلا بقدر احتياج «الداخل»، وإمكانية قبوله واستيعابه و«هضمه» لهذه العناصر. والباحث يستمد مشروعية ممارساته داخل مجتمع البحث في إطار منهج الحوار الثقافي والإنساني الخلاق، من واقع اقترابه وتعمقه وفهمه للمنطق الداخلي واللغة الثقافية الخاصة لمجتمع البحث، ومن واقع درجة قبول مجتمع البحث له واقتناع المبحوثين الحقيقي بحاجتهم إلى ممارساته البحثية والتنموية.

ويتضح مما سبق أن الخلاف المنهجي والفكري بين الباحثين في العلوم الاجتماعية يتخطى حدود «العِلم» ويدخل مباشرة في نطاق

«الأيديولوجية». فهذا الخلاف العلمي والمنهجي هو في حقيقته خلاف حول تصورات الباحث للواقع وكيف «يجب أن يكون». فحين نختلف حول فهم وتفسير «ما هو كائن»، فنحن بالضرورة نعكس خلافنا الأصلي والأساسي حول «ما يجب أن يكون». وحين نختلف «منهجيًا» و«علميًا» يجب أن نتوقف لنبحث خلافنا «الأيديولوجي» الأصلي. و«أيديولوجية» الممارسة البحثية والعلمية لكل باحث تكشف بالضرورة عن موقفه الواعي أو غير الواعي من أيديولوجية التنمية ونهجها «المثالي»، وهل هو نهج الهندسة الاستعمالية القسرية من «الخارج» وعن «بعد» أم هو نهج الحوار الثقافي والإنساني الخلاق من «الداخل» وعن «قرب». وهي تكشف في النهاية عن موقف الباحث الحقيقي الاجتماعي والأخلاقي والإنساني من جمهور المبحوثين وخاصة الطبقات الدنيا منهم. وهل هم بالنسبة له مجرد «موضوعات» للاستعمال العلمي والبحثي عليه أن يحرص على إبقائهم بعيدًا عنه حتى لا يلوث فكره المتعالي وخبرته الإنسانية الرفيعة بأفكار وثقافة ونمط حياة هذه «الكائنات الدنيا»، وأنه في واقع الأمر لا يعنيه من أمرهم شيء سوى ذلك الاهتمام العلمي والأكاديمي اللاشخصي «البارد»، وأنه حريص بمجرد الانتهاء من «استعماله» العلمي والبحثي لهم أن ينفُض عن فكره ووعيه كل «غبار» تلك التجربة الثقيلة على النفس، تجربة الاقتراب من الأنفاس الحية الساخنة لهذه المخلوقات الدنيا «الكريهة»... أم أنه وبحق يشعر بجِدية مسؤوليته الاجتماعية والشخصية والأخلاقية تجاه هؤلاء البشر ربما «الأدنى» اقتصاديًا واجتماعيًا، ولكنهم في كثير من الأحوال الأكثر ثراء والأكثر صدقًا وحيوية وأصالة وربما أيضًا الأكثر «رقيًا» حضاريًا وإنسانيًا. وأنه يراهم فعلاً ككائنات بشرية حقيقية قادرة على الحوار معه في ندية وعلى تغذية وعيه وفكره ومشاعره، بأبعاد إنسانية وثقافية جديدة، وقادرة أيضًا على تحدي تحيزاته ومسلَّماته الفكرية والشخصية، وقادرة بالتالي على مساعدته في تعديلها وتطويرها وإثرائها.

وأنه يدرك في النهاية أن مسؤوليته تجاههم تتخطى عملية استعمالهم علميًا وبحثيًا بغرض «تسويق» ما يمكن اقتناصه وانتزاعه من واقع حياتهم في صورة «سلع علمية جذابة»، وتمتد إلى الرغبة الحقيقية في فهمهم

والتعاطف معهم والتعلم منهم، وأخيرًا مساعدتهم على اكتشاف قدراتهم الذاتية على الإبداع والتجديد والتنمية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المجموعة من الملامح التي تحاول التمييز بين الاتجاهين الفكريين والمنهجين المتعارضين تكون في الحالتين نموذجًا مثاليًا للاتجاه المعْنِي لا يلزم توافره بالكامل بهذه الصورة «المثالية» عند كل باحث ليمكن الحكم عليه بأنه ينتمي إلى هذا الاتجاه أو ذاك. ولكن من المؤكد على ضوء خبرتنا في «تجربة حي إسكان محيي» أن كل باحث قد يحمل داخله خليطًا من العناصر المتناقضة التي تنتمي إلى الاتجاهين المتعارضين في نمطهما المثالي، ولكن مع تجميع ودراسة مجموع التحيزات الفكرية والاختيارات المنهجية للباحث في مراحل البحث المختلفة يمكن في النهاية تحديد أي هذين النمطين المثاليين أو الاتجاهين الفكريين والمنهجين المتعارضين يحكم تفكير «وإيديولوجية» الممارسة البحثية والعلمية لهذا الباحث.

ففي «تجربة حي إسكان محيي» لم يكن الانقسام الفكري والمنهجي بين هذين الاتجاهين واضحًا منذ البداية. وربما تبنَّى أحد الباحثين من أعضاء الفريق البحثي في جزئية من جزئيات البحث موقفًا فكريًا ومنهجيًا يصنِّفه مع أحد هذين الاتجاهين، ولكنه في جزئية تالية نجده وقد انحاز إلى موقف فكري ومنهجي مناقض للأول مما يضعه داخل الاتجاه المعارض. ولكننا إذا حاولنا رصد مجمل المواقف الفكرية والمنهجية لأعضاء الفريق الثلاثة في مختلف مراحل البحث، تلك التي تمثل «المادة الحية» التي يمكن من خلالها تحديد وفهم إيديولوجية الممارسة البحثيّة والعلمية لكل منهم، يمكننا القول بأن أحد أعضاء هذا الفريق كان يميل بمجموع مواقفه الفكرية والمنهجية إلى الانحياز إلى الاتجاه المنهجي الأول (منهج الهندسة الاستعمالية القسرية) وإن لم يمنعه ذلك من التقبل والتبني الإيجابي - من خلال الحوار داخل الفريق - لعدد من عناصر الاتجاه الآخر المعارض إثر اقتناعه بها. وبينما مال العضو الثاني من الفريق(*) إلى الانحياز نحو الاتجاه

(*) وهو كاتب هذه الورقة نفسه.

المنهجي المعارض (منهج الحوار الثقافي والإنساني الخلاق) وذلك من واقع موقفه النقدي والرافض للاتجاه الأول، ظل العضو الثالث يمثل حالة مميزة من حيث قدرته على فهم الخصائص الإيجابية والسلبية لكل من الاتجاهين ومحاولته تحقيق شكلٍ من أشكال المزج والتزاوج بين عناصرهما وإن بدا في بعض المواقف متحيزًا للاتجاه المنهجي الأول ربما تعبيرًا عن عدم ثقته الكافية في «علمية» الاتجاه المنهجي المعارض[٩].

ومن المؤكد أن توزيع المواقف والتحيزات الفكرية والمنهجية للفريق البحثي بهذه الصورة ساهم إلى حد كبير في إنجاح الحوار المتصل داخل الفريق بغرض الوصول إلى «حلول وسط» في كل مرة تظهر فيها بوادر الانقسام الفكري والمنهجي تجاه موقف أو إجراء بحثي معين. ففي الموقف من تصميم استمارة البحث على سبيل المثال، كان التحيز الذي يمثله الاتجاه الفكري والمنهجي الأول ينزع نحو تصميم استمارة استبيان تقليدية يتم تشكيلها وصياغتها داخل العالم الثقافي الخاص بالباحثين (عالم ثقافة الطبقة الوسطى المتفرنجة) وذلك باستخدام المفاهيم النظرية والصياغات التحليلية الجاهزة «المستوردة» من علم الاجتماع الغربي. فالاستمارة في هذا السياق كأداة قياس «كمية» تحاول قياس وضبط والتحكم في الظاهرة «عن بعد» ومن «الخارج» دون التورط في علاقة شخصية «تحاورية» Dialogical، علاقة أنا/الآخر مع العالَم الثقافي الداخلي للمبحوثين (عالَم ثقافة الحارة «المتطورة»)، تعكس بالضرورة عقلية وأيديولوجية منهج الهندسة الاستعمالية القسرية بعلاقته اللاشخصية و «اللاتحاورية»[١٠] Antidialogical (علاقة أنا/الشيء) مع الظاهرة الاجتماعية الحية موضع البحث.

وعلى الجانب الآخر كان التحيز الذي يمثله الاتجاه الفكري

---

(٩) فعلى سبيل المثال فإن صياغة الأسئلة التي تعكس بوضوح سمات الاتجاه المنهجي الأول ـ منهج الاستعمالية القسرية ـ داخل استمارة البحث، قد قام بها ودافع عنها بقوة هذا العضو الثالث من الفريق.

(١٠) انظر: P. Freire, *Pedagogy of the Opressed,* Pengiun Books, Fifth Edition, Chap. 3 & 4.

والمنهجي الآخر يعارض منذ البداية فكرة استخدام استمارة الاستبيان التقليدية، ويرفض قبولها كمسلَّمة منهجية وكأداة قياس كَمية «محايدة». وبالتالي فقد كان منحازًا من البداية إلى الاعتماد الكامل على الأدوات المنهجية الكيفية وعلى رأسها المقابلات المفتوحة والمقنَّنة كأداة قياس كيفية «تحاورية». ومع ذلك فعندما ظهر من خلال الحوار المتصل داخل الجلسات المتتالية مع المبحوثين أن أحد قادة تجربة «المساعدة الذاتية» - Self Help التي قام بها أهالي المنطقة والتي سبق أن أشرنا إليها في مقدمة هذه الورقة كانت تراوده منذ فترة فكرة عمل استمارة إحصائية بغرض تقييم التجربة ولم يتسَنَّ له تنفيذها، بدأت تتخلق إمكانية عمل استمارة استبيان من نوع خاص يشارك المبحوثون أنفسهم ـ من داخل عالمهم الثقافي الخاص ـ في تصميمها وتشكيلها في سياق هذه العلاقة التحاورية الجديدة بينهم وبين ذلك العالم الثقافي «الدخيل» الذي يمثله فريق الباحثين وفي هذا الإطار تصبح الاستمارة في حد ذاتها منتَجًا كيفيًا «داخليًا» لهذه العلاقة التحاورية الممتدة.

وهكذا فقد أثارت هذه الإمكانية الجديدة اهتمام ذلك الاتجاه الفكري والمنهجي المعارض (منهج الحوار الثقافي والإنساني الخلاق)، ودفعته إلى إعادة النظر في موقف المعارضة المبدئية لاستخدام استمارة الاستبيان كأداة بحثية. وأصبح الطريق ممهدًا بالتالي أمام ذلك الحل الوسط الذي يهدف إلى تحويل استمارة الاستبيان التقليدية من أداة قياس كَمية خارجية في سياق علاقة لا شخصية ولا تحاورية «عن بعد» مع عالم المبحوثين إلى أداة قياس «وحوار» كيفية داخلية في سياق علاقة شخصية تحاورية «عن قرب» مع عالم المبحوثين.

وهكذا بدأ العمل في تصميم هذه الاستمارة غير التقليدية التي تحمل سمات الاتجاهين الفكريين والمنهجين المتعارضين معًا، والتي تحمل أيضًا بصمات العالَمين الثقافيين المتواجهين والمتحاورين، عالَم الباحثين سكان «مصر الجديدة»[(١١)] وعالم المبحوثين من قاطني «المساكن الشعبية»

---

(١١) تصادف أن أعضاء الفريق البحثي الثلاثة هم من سكان حي مصر الجديدة. =

بحي إسكان محيي.

وظل جزءٌ أساسيٌّ من هذه الاستمارة مقررًا بمنطق وعقلية الاتجاه المنهجي الأول، أي مقررًا بمنطق العقلية الكمية الخارجية التي تحاول ضبط وإخضاع الظاهرة عن بعد ومن الخارج. فأسئلة الاستمارة من (١) إلى (٩) التي تمثل مجموعة من الأسئلة التقليدية التي تحاول قياس بعض الملامح «الكمية الخارجية» للمبحوثين مثلاً (السن/ المهنة الأساسية/ الحالة التعليمية/ الحالة الاجتماعية/ . . .)، تبدو وكأنها قد قُررت بأكملها داخل العالم الثقافي للباحثين وباستخدام مفاهيم وصياغات ورموز نسق الخبرة الفنية والعلمية «الكمي الخارجي»، وبدت مساهمة العالم الثقافي للمبحوثين في صياغة هذا الجزء محدودة للغاية، باعتباره جزءًا فنيًا «يلزم تركه لصياغة» الخبراء والمتخصصين.

ومع ذلك وبرغم سيادة الملامح الكمية الخارجية «اللاتحاورية» المنحازة للاتجاه المنهجي الأول في هذا الجزء من الاستمارة، فيمكن ملاحظة أن بعض الملامح الكيفية الداخلية «التحاورية» المنحازة للاتجاه المنهجي المعارض والتي تعبر عن التمايز الكيفي الداخلي لعالم المبحوثين قد نجحت في «التسرب» إليه. فتظهر مثلاً في صياغة السؤال رقم (٢) عن المهنة الأساسية بعضُ الصياغات «الداخلية» التي فرضها العالم الثقافي الخاص للمبحوثين في إطار مواجهته وتحاوره مع العالم الثقافي الدخيل للباحثين، مثل (صاحب ورشة/ صنايعي/ موظف حكومة. . .) وأيضًا في صياغة السؤال رقم (٩) عن الموطن الأصلي يبدو إصرار المبحوثين على فرض صياغتهم الداخلية لوصف «المهجَّرين» بدلاً من الاكتفاء بذكر «مدن القناة» كموطن أصلي، وذلك تعبيرًا عن رغبتهم في التمييز الثقافي والاجتماعي لتلك «الكتلة الثقافية» المغايرة التي اقتحمت عالمهم الثقافي الخاص، وأثارت بوجودها منذ ١٩٦٧ عديدًا من التوترات

= ويلاحظ أن حي مصر الجديدة بكل ملامحه الفيزيقية والثقافية والاجتماعية و«الطبقية» يمثل بالنسبة لسكان المساكن الشعبية بحي إسكان محيي، رمزًا مجسدًا للأحياء الراقية التي يتطلعون إليها بإعجاب أحيانًا، وبشيء من الحسد والإحساس الدفين بالظلم في كثير من الأحيان.

والتحديات الاجتماعية والثقافية.

وفي هذا السياق نفسه يبدو السؤال رقم (٨) الذي يرصد جدول أو «مصفوفة» السن/ الحالة التعليمية/ استمرارية التعليم/نوع المدرسة/ حالة العمل للأبناء، بدرجة تعقيده وتشابكه الملحوظ، «متعاليًا» على عقلية ونمط تفكير المبحوثين، ومتحيزًا بالتالي لعقلية الضبط والقياس «عن بعد» ومن «الخارج». وبالمثل تبدو الأسئلة من (٥٠) إلى (٦٥) متأثرة إلى حد كبير بالعقلية الكمية الرقمية والحسابية للباحثين، وبعيدة تمامًا عن أنماط التفكير السائدة داخل العالم الثقافي للمبحوثين. فهي تطلب من المبحوث تحويل «الكيف الداخلي» لعلاقاته الاجتماعية والإنسانية مع جيرانه إلى «كم خارجي» من الإحصاءات وسلسلة من الأرقام التي ترصد عدد العائلات التي يعرفها المبحوث من المدخل نفسه ومن "البُلُوك" ومن المربع السكني قبل تجربة المساعدة الذاتية وبعدها. وتبدو استجابات المبحوثين في هذا الجزء عبارة عن محاولة للفكاك من منطق هذه العقلية الكمية الغريبة عنهم. فبدلاً من الإجابة في صورة رقمية وكمية محددة وصارمة كما يريد واضع السؤال، لجأ عديد منهم إلى تقديم استجابات وصفية غير محدَّدة مثل (كلهم/ معظمهم/ شوية/ شوية صغيرة/ كثير/ يعني/ . . .) وفي حالات كثيرة تجاهل المبحوث تمامًا هذه المجموعة من الأسئلة الكمية الخارجية وتحاشى الإجابة عنها تعبيرًا عن عدم فهمه وربما عن رفضه، وعدم قبوله لمنطق تلك العقلية الكمية الرقمية التي يحاول الباحث فرضها عليه «قسرًا».

ومن ناحية أُخرى فإن الأجزاء الأُخرى من الاستمارة التي قام المبحوثون بدور رئيسي في تشكيلها وصياغتها في لغتهم المحلية المميزة والتي استجاب فيها الباحثون إلى ضغوط العالم الثقافي الخاص بالمبحوثين في محاولته لفرض تحيزاته الفكرية والثقافية على العالم الثقافي «الدخيل» الذي يواجهه من خلال الفريق البحثي، حققت اقترابًا متزايدًا من الملامح الكيفية الداخلية للظاهرة، وعكست بالتالي بشكل واضح تأثيرات وتحيزات الاتجاه المنهجي الثاني (منهج الحوار الثقافي والإنساني الخلاق). ومما يؤكد نجاح هذه الأجزاء الكيفية التحاورية من الاستمارة في الاقتراب إلى حد كبير من العالم الداخلي للمبحوثين، أن تفاعل المبحوثين معها

والاستجابات التي استثارتها لديهم كانت حية ومتدفقة وتتسم بالحماس والحرارة، فعلى سبيل المثال فإن السؤال رقم (٣٢) الذي يسألهم عن مشاعرهم تجاه مشكلة المجاري المزمنة في المنطقة ونوع الأضرار التي سببتها لهم، يبدو وقد لمس وترًا حيًّا وقويًّا داخلهم. وتعبر إجابات بعض المبحوثين عن هذا السؤال عن إحساس قوي بالانفعال والتوحد الحماسي مع الصياغات التي شارك عدد منهم في وضعها. ونرى مثالاً حيًّا لذلك في استمارة ١ مع الرواد من منطقة الغرفة الواحدة لمجتمع البحث (استمارة رقم ٧/ ١):

٣٢ ـ وإيه الأضرار اللي حصلتلك بسبب مشكلة المجاري؟

«يمكن اختيار أكثر من إجابة»

(صيغة السؤال)	(استجابة المبحوث)
ـ كنت باتعكنن عالصبح لما أصحى وأشوف المنظر	(ويمكن ارجع إلى البيت. . .)
ـ كنت ما اقدرش أطلع أقف في البلكونة	(نعم)
ـ كان المنظر بيأكد الفكرة السيئة اللي واخداها الناس عن المساكن الشعبية وسكانها.	(نعم/ يقولون إننا سكان المستنقعات)
ـ كانت الأولاد ما تقدرش تلعب في الشارع	(نعم ومين يرضى أن أولاده تمرض)
ـ كنت بنكسف لما ييجي حد يزورني	(نعم حاجة تكسف)
ـ كان فيه ناس صحابنا ما بيرضوش ييجوا يزورونا بسبب طفح المجاري	(أكبر صح)
ـ كان التاكسي ما بيرضاش يدخل المنطقة	(نعم)

ـ كنت مش حاسس أني بني آدم وأنا عايش وسط البرك والطفح والناموس	(أقول إيه أكثر من كده)
ـ كنت ما أقدرش أفتح الشبابيك من الريحة والناموس	(ولا باب الشقة)
ـ كنت باهرب من البيت يوم الإجازة	(والله صح)
ـ أضرار أُخرى تذكر. . .	(إننا نرجو النظر في مجاري المسكن)

وبالمثل نجد مثالاً آخر لهذا التفاعل الحي من نفس هذه الاستمارة في السؤال رقم (٣٥/أ) عن الأسباب التي جعلت المبحوث يساهم في محاولة إصلاح مشكلة المجاري:

(٣٥ ـ أ) إيه اللي خلاك تساهم؟

(صيغة السؤال)	(استجابة المبحوث)
ـ المسؤولين ما عملوش حاجة فكان لازم نتصرف.	(نعم)
ـ لقيت الكل نزلوا فنزلت أشتغل معاهم	(نعم)
ـ كان نفسي المنطقة تنظف عشاني وعشان أولادي	(نعم ونعم وعشان الناس)
ـ كان نفسي نغير فكرة الناس اللي حوالينا عن المنطقة بتاعتنا.	(يسلام نفسي)
ـ مش معقول الحكومة تعمل لنا كل حاجة لازم احنا نساعد نفسنا	(ما احنا دائمًا بنعمل كل حاجة وفين الحكومة)

وبالمثل فإن الأسئلة الأُخرى الخاصة بملامح تجربة المساعدة الذاتية، وأسباب دخولهم فيها، وأيضًا عن تطلعاتهم للمستقبل بالنسبة للمنطقة، والتي قام المبحوثون أيضًا بدور رئيسي في صياغتها وتشكيلها بشروطهم

الخاصة وفي لغتهم المميزة، تمثل كلها أسئلة كيفية داخلية صيغت من داخل الظاهرة في سياق الفهم المتعاطف للمبحوثين وللظاهرة، وفي إطار علاقة التحاور الشخصي عن قرب معهم. وبالتالي فقد أثارت لدى المبحوثين حماسًا واضحًا للإجابة عنها، وأيضًا استمتاعًا بهذه الإجابة. فقد وجد المبحوثون فيها ملامح حقيقية من حياتهم ومعاناتهم وأحلامهم للمستقبل، كما مثلت أيضًا تعبيرًا حيًّا عن عالم المعاني الداخلية التي اختزنوها طويلاً، والتي ربما لم ينجحوا في التعبير عنها من قبل بمثل هذا الوضوح والاستفاضة. وهكذا يمكن القول بأن هذا النوع من الأسئلة الكيفية الداخلية يمثل فرصة لإطلاق عالم المعاني والانفعالات والتطلعات الحبيسة في صدور المبحوثين، والتي لم يُتِحْ لهم الواقع الاجتماعي المُعاش فرصة التعبير عنها وإطلاقها من قبل، وهو يساعدهم بالتالي على اكتشاف وتأكيد ملامح تجربتهم الحية المشتركة وسِمات هويَّتهم الجَماعية المميزة، والتي لم تحصل بعد على اعتراف حقيقي من قِبل العالم الخارجي. مما يمثل خروجًا بالمبحوثين وانتشالاً لهم من «سمة الصمت» Theme of Silence (على حد تعبير باولو فريري)[١٢] المفروضة عليهم من قِبل العالم الخارجي الذي لم يُتِحْ سوى وجود هش ومزعزع على هامش ثقافته المهيمنة وفي قاع بنائه الاجتماعي والاقتصادي المسيطر. وبذلك يمكن لاستمارات البحث من هذا النوع الكيفي الداخلي التحاوري أن تضيف إلى أبعاد دورها التقليدي البحثي والقياسي في أيدي فريق الباحثين، دورًا اجتماعيًا وثقافيًا ونفسيًا وتنمويًا جديدًا ومميَّزًا في أيدي مجتمع المبحوثين، بكشف وإبراز وتأكيد ملامح «الذات الجماعية» لهم[١٣].

وفي النهاية يلزم التنويه بأن الاختلافات والتمايزات داخل الفريق البحثي في تجربة حي إسكان محيي لم تقتصر على مستوى التحيزات

---

(١٢) انظر: P. Freire, op. cit., Chap. 30.

(١٣) انظر: C. Nelson & S. Arafa, Problems and Prospects of Participatory Action Research: An Illustration from an Egyptian Rural Community, 5th. World Congress of International Sociological Association, p. 19.

الفكرية والمنهجية الأساسية. ففي سياق علاقة التفاعل الإنساني المكثف بين الفريق ومجتمع المبحوثين، بدت بعض التمايزات الشخصية المرتبطة بالخبرات الإنسانية المختلفة لأعضاء الفريق. ففي أثناء تحليل السمات والملامح العامة لقادة تجربة المساعدة الذاتية، ومحاولة إبراز العناصر الأساسية المحركة لهم كشخصيات «تنموية»(١٤) قادت عملية التغيُّر

---

(١٤) تتميز الشخصية «التنموية» في تعريفنا المستمَد من ملاحظة السمات الشخصية المشتركة لرواد تجربة المساعدة الذاتية بحي إسكَان محيي - التي ساهمت في صقله وإثرائه مناقشات مستفيضة مع د. سلمى جلال عضو فريق البحث - تتميَّز بمعظم ملامح شخصية المنظم الرأسمالي كما تقدمه نظريات التحديث الغربية (دينامية شخصيةٍ عالية - رغبة شديدة في الإنجاز - قدرة على الإبداع - قدرة على ضبط النفس - قدرة على التنظيم وضبط النفس - قدرة على القيادة).

ومع ذلك فالشخصية التنموية لا تركز جهدها الرئيسي على إحداث تراكم مادي في إطارٍ فرديٍّ متحرِّرٍ من كل قيود أخلاقية واجتماعية و«قِيَمية»، مرتبطة بالجماعة مما يتجسَّد في صورة «الإنسان الاقتصادي» الحر Homo Economicus الذي انطلق من عقاله في ظل الحضارة الرأسمالية الغربية؛ وإنما هي تهتم بدرجة أكبر بإِحداث تراكم «معنويّ» يتجاوز قوانين التراكم المادي الرأسمالي ويرتبط من ناحية باعتناق الشخصية التنموية وتجسيدها لقيَم إنسانية مطلقة (الحب/ التضحية/ الشرف/ الوطنية/ إنكار الذات/ احترام الإنسان)، ويرتبط من ناحية أُخرى أيضًا بانتماء الشخصية التنموية «عضويًا» لجماعة ثقافية محددة تندمج فيها وتدافع عنها وتسعى إلى تقدمها وتجددها. وتتشكل قوانين هذا التراكم المعنوي في سياق العلاقة الشخصية الحميمة بالآخرين والانتماء العضوي الفعال للجماعة الثقافية المحددة، وذلك من خلال استخدام الشخصية التنموية لقدراتها الدينامية والإبداعية والقيادية في حشد وتعظيم رصيدها المعنوي لدى الآخرين، وأيضًا في بناء وتصعيد دورها الثقافي العضوي داخل الجماعة الثقافية التي تنتمي إليها. فالشخصية التنموية قادرة على تجاوز إطار وجودها الفردي المحدود من خلال الاستغراق في خدمة الآخرين ومساعدتهم وقيادتهم نحو قيم ومفاهيم وأنماط سلوك أكثر رقيًا وتقدمًا تتوحد حولها وتتجدد من خلالها الجماعة الثقافية الحية. وفي حالة تواجد عنصر الإيمان الديني والعلاقة الشخصية «الحية» مع الله كمكوّن أساسي من مكونات الشخصية التنموية، يأخذ هذا التراكم المعنوي أبعادًا «أُخروية» Other-Worldly تتمثل في الرصيد المتزايد الذي يحققه «المؤمن» (المسلم أو المسيحي) لدى الله من خلال «العمل الصالح» الذي يقوم به في خدمة الآخرين، وتتمثل أيضًا في الثقة المؤكدة بحتمية الثواب في الدنيا والآخرة، مهما =

الاجتماعي التنموي داخل ذلك المجتمع المحلي، نجد أن كل عضو من أعضاء الفريق الثلاثة قد اتجه إلى التعاطف مع سِمَةٍ مميزة من السِّمات الشخصية المشتركة لقادة التجربة، وذلك لتأكيد اقتناعه و «إيمانه المسبق» بأهمية تلك السمة وأولويتها في تكوين الشخصية التنموية. فأحد أعضاء الفريق كان «يؤمن» بأهمية سِمة «القدرة المالية» في تدعيم دور المَنمي والمغيِّر الاجتماعي، بينما انحاز الآخر إلى سِمة «الاستقلال والاعتماد على النفس»، وتعاطف الثالث مع سِمة «العلاقة الشخصية مع الله» كعنصر محرك في شخصية المنمي والمغيِّر الاجتماعي. وهكذا كان كل منهم يبحث باستمرار في ملامح قادة التجربة عن مدى وجود تلك السمة التي استنبطها وتعاطف معها وذلك لتأكيد وجهة نظره وتحيزه المسبق تجاهها[١٥].

= طال انتظاره، مما يمُد «المؤمن التنموي» برصيد هائل ومتجدد من الطاقة النفسية والجسمانية المستنفرة للعطاء باستمرار.

ويلاحظ أن «المكون الديني» يمثِّل إحدى السمات الهامة المميزة لعدد كبير من شخصيات قادة التجربة. وهو ما دفعنا إلى استقصاء علاقة هذا المكون بالسمات العامة للشخصية التنموية. وكما يعبر عن ذلك أحد قادة التجربة:

«السلوك بتاعنا اللي احنا عملناه ده... لو خدناه من هذه الزاوية... ده عمل إسلامي بحت وديني... الدين اللي بيحض على كده... لو فيه عندك أذى في الطريق... كنت تميط الأذى عن الطريق... حديث شريف... ده سلوك... الدين سلوك مش مظهر...».

(١٥) تبلورت هذه النقطة في سياق إحدى المناقشات بين كاتب الورقة ود. سلمى جلال عضو فريق البحث. فقد اتفقت آراؤهما على وجود تلك النزعة للتوحد المتعاطف مع سمة معينة من السمات الشخصية «التنموية» المميزة لقادة تجربة المساعدة الذاتية، وذلك عند كل من أعضاء الفريق البحثي الثلاثة. ويمكن تفسير الظاهرة بأن كُلًّا من أعضاء الفريق الثلاثة يحمل في بناء شخصيته الإنسانية الطبيعية بعض المكونات التنموية الواضحة، وهو بالضرورة ما جعل ممكنًا الجمع بينهم في عمل بحثي مشترك برغم اختلاف مواقفهم الفكرية والمنهجية الأساسية. ويبدو أن المكون التنموي المختلف الذي تمحورت حوله الشخصية الإنسانية الطبيعية لكل منهم، كان هو نفسه العنصر الأساسي والسمة المميزة التي بحثت عنها وتوحدت بها شخصية «الباحث» عند كل منهم أثناء «فحصه» لشخصيات قادة التجربة، كشخصيات تنموية يرى «نفسه» فيها، ويدلل على صحة تحيزاته المسبقة من خلالها. وهكذا توحد أحد أعضاء الفريق مع سمة =

ومن الواضح أن ذلك التمايز الشخصي لدى أعضاء الفريق البحثي قد ساعد بالضرورة في تعميق وإثراء تحليلهم وفهمهم للسمات الشخصية والأبعاد النفسية لقادة تجربة المساعدة الذاتية بحي إسكان محيي.

٣ ـ المواجهة الثقافية/ الطبقية بين عالم الباحثين وعالم المبحوثين في تجربة حي إسكان محيي وآليات «الحوار/ القسر» بينهما.

لم تقم تجربة حي إسكان محيي البحثية والتنموية[١٦] ـ كما أوضحنا

= «المنمّي ذي القدرة التمويلية»، بينما توحد الآخر مع سِمَة «المنمّي ذي الشخصية المستقلة المعتمدة على الذات والقادرة على الإبداع» واتجه الثالث إلى التوحد مع سِمَة «المنمّي ذي العلاقة الشخصية الحية مع الله». ومع ذلك فهناك سِمَات أخرى مميزة وواضحة لدى قادة التجربة لم يستطع أعضاء الفريق البحثي التوحد بها لتصادمها مع قيَم عالمهم الثقافي و«الطبقي» المغاير. فلم يستطع أحد منهم على سبيل المثال أن يمارس التوحد المتعاطف مع سِمَة «القدرة على ممارسة العنف اللفظي والجسدي» في مواجهة العناصر الثقافية المقاومة للتغيير والمناوئة للتجربة.

(١٦) يتمثل البعد «التنموي» لهذه التجربة البحثية في التغيرات الإيجابية المادية والروحية، المقصودة وغير المقصودة، التي أثارها الفريق البحثي داخل مجتمع البحث، وذلك بوجوده، وممارساته وأيضًا بضغوطه و«مقايضاته» مع قيادات هذا المجتمع. وقد تمثلت هذه التغيرات الإيجابية داخل مجتمع البحث، في دفع وتنشيط بعض عوامل التغير الاجتماعي التنموي التي أثارتها أساسًا تجربة إنشاء الحدائق بالجهود الذاتية. فلقاءات الحوار «المواجِهة» مع الفريق البحثي، المطوّلة والمستمرة، قد ساعدت على إعادة الاتصالات المكثفة بين قيادات التجربة ربما بعد فترة من التوقف والتراخي. وأيضًا فإن هذه اللقاءات قد ساعدت على إعادة الحماس إلى كثير من قيادات التجربة الذين ربما قد فتر حماسهم نتيجة لافتقادهم لأي تشجيع أو مساندة أو اعتراف واضح من قبل العالم الخارجي إلى جانب أهداف وطموحات جماعية جديدة ـ تتجاوز مجرد إنشاء عدد من «حدائق الزينة» ـ يتوحدون حولها ويعبئون قدراتهم الذاتية في مواجهتها. فمن المؤكد أن هذه اللقاءات المطولة والحوارات الجادة مع ممثلي العالم الخارجي والأجهزة الحكومية المسؤولة ـ كما بدا الفريق البحثي في أعين المبحوثين ـ قد أسهمت في استثارة وبلورة مزيد من تطلعاتهم وطموحاتهم الجماعية «التنموية» التي تعبر عنها إحدى القيادات البارزة للتجربة: «احنا وصلنا لمستوى علاقات... مستوى فاضل من العلاقات... يا ترى عشان نستمر على هذا المستوى أو ننميه محتاجين إيه؟... مثلاً نادي اجتماعي... محتاجين جمعية معينة تضمّنا... يعني حاجات زي كدة... بحيث إنا نحافظ على هذا «الليفل» (أي المستوى: level) يعني وصلنا =

من قبل ـ على أية أسس وطقوس منهجية مقننة ومنضبطة، وإنما هي قد بدأت وانتهت في إطار حوار طويل وممتد داخل سلسلة من جلسات المواجهة(١٧) و «الصراع» بين عالمين ثقافيين متمايزين يختلفان في لغتهما

= لليفل معين من العلاقات مش عاوزين ننزل تاني... عاوزين نحافظ عليه... نادي طفل صغير... حديقة أطفال... حتى على الأقل الأمهات تجتمع كل فترة... الآباء ممكن يجتمعوا في النادي الاجتماعي... ينشا برضه... نكون مجلس إدارة... في دماغي برضه... المنطقة القبلية دي... يبقى احنا واصلنا العمل وطورناه وبنحافظ عليه...» ومع ذلك فيهمنا أن نؤكد أن التقييم الحقيقي لهذه التجربة البحثية لا يمكن استيضاحه وحصره بشكل كامل ودقيق قبل مرور فترة زمنية كافية تسمح لنا بمراجعة كل الآثار الإيجابية والسلبية لهذه التجربة البحثية على مجتمع المبحوثين؛ فعلى سبيل المثال يهمنا تقييم الآثار السلبية للتركيز الإعلامي على «الأفراد» من قادة تجربة المساعدة الذاتية وتضخيم دورهم القيادي «الفردي» على حساب إعطاء الوزن الحقيقي للعمل الجَماعي التنموي الذي دفعته بكل طاقاتها «جماهير» هذا المجتمع المحلي.

(١٧) استغرق ذلك الحوار بين الفريق البحثي ومجتمع المبحوثين ستًا وعشرين جلسة جرت في الفترة من ١٦/ ١١/ ١٩٨١ إلى ١٨/ ١١/ ١٩٨٢. وقد استغرقت الجلسة الواحدة حوالي ثلاث ساعات ونصف في المتوسط وكان عدد الحاضرين من جانب مجتمع المبحوثين في كل جلسة يتراوح ما بين خمسة إلى عشرة أشخاص. وذلك في مواجهة أعضاء الفريق البحثي الثلاثة، بالإضافة إلى ممثل الإدارة العامة للحدائق بمحافظة القاهرة ـ المهندس عبد المنعم مصطفى ـ الذي حضر جانبًا كبيرًا من هذه الجلسات بناء على ترتيب سابق من السيدة رئيسة الفريق. وسوف يزيد متوسط عدد الحاضرين من جانب مجتمع المبحوثين في الجلسة الواحدة إذا أدخلنا في الاعتبار أنه في كثير من الأحيان كانت الجلسة تظل منعقدة بينما يتغير المتحدثون الرئيسيون بها فيغادرها بعضهم وينضم إليها بعضهم الآخر دون أن ينقطع الحوار أو يفقد تسلسله، وذلك مع استمرار بعض العناصر الرئيسية من قادة تجربة المساعدة الذاتية كأطراف ثابتة مشاركة في الحوار طوال الجلسة.

وانعقدت معظم هذه الجلسات (١٦ جلسة) في مساكن قادة تجربة المساعدة الذاتية من أهالي حي إسكان محيي القبلي، أي داخل إطار العالم الثقافي الخاص بالمبحوثين. واتخذت هذه الجلسات شكل التجمع الدائري في غرفة الاستقبال (الصالون) حيث توضع آلة التسجيل عادة في المنتصف بالقرب من السيدة رئيسة فريق البحث، التي كانت تقود الحوار وتوجهه في كل جلسة. حيث إنها كانت تمثل محور الاهتمام الرئيسي للمبحوثين وذلك على أساس خبرتها المتخصصة في =

وأبجديتهما الثقافية، وأيضًا في المصالح والأهداف التي يتبناها كل منهما. فعلى جانب يقف الفريق البحثي، بعالمه الثقافي و«الطبقي» المميز (عالم ثقافة الطبقة الوسطى «المتفرنجة» Westernised)[١٨]، وبطموحه المِهني الذي يدفعه نحو استخدام هذه الجلسات «لِقنْص» مادة بحثية وعلمية مناسبة تصلح «للتسويق» وللتصدير إلى عالم الصفوة العلمية والأكاديمية بحيث يتم تحويلها إلى رصيد علمي وأدبي يدَعِّم مكانة أعضاء الفريق داخل هذه الصفوة، وأيضًا ببعض القيم «التنموية»[١٩] التي تجمع بين أعضاء

= موضوع الحدائق ـ العنصر الرئيسي في تجربة المساعدة الذاتية ـ وأيضًا لبروز دورها كوسيط محتمل بين مجتمع البحث والأجهزة الحكومية بحكم صلة القرابة الزوجية التي تجمعها بالسيد مدير عام الحدائق بمحافظة القاهرة. وهكذا كانت رئيسة الفريق البحثي مؤهلة للقيام بدور «المحاور» الرئيسي ـ وأيضًا «المقايض» الرئيسي ـ مع مجتمع المبحوثين. وإلى جانب هذه الجلسات التي جرت داخل إطار العالم الثقافي الخاص بالمبحوثين، فقد نجح فريق البحث في «استدراج» بعض قادة تجربة المساعدة الذاتية خارج عالمهم الثقافي المحلي. وعقدوا معهم بعض جلسات الحوار (٥ جلسات) داخل إطار ـ وعلى أرضية ـ العالم الثقافي «الطبقي» المغاير الخاص بالباحثين.

(١٨) يأتي أعضاء الفريق البحثي من العالم الثقافي الخاص بالطبقة الوسطى المتفرنجة. وعلى وجه التحديد العالم الثقافي/ الطبقي لحي مصر الجديدة هذا العالم الثقافي/ الطبقي الذي يبدو قريبًا إلى حد كبير من ملامح المجتمع الحضري كما تقدمه ـ في «نمطه المثالي» ـ كتب علم الاجتماع الغربي فهو يقوم أصلاً على علاقات المصلحة والتعاقد، وعلى تصعيد الروح الفردية، وعلى التمسك بالخصوصية إلى درجة العزلة والانفصال المكاني والاجتماعي عن الآخرين. وهو يتميز أيضًا بضعف الرِّباط الوجداني بين الإنسان والبيئة المكانية. فالإنسان المنسحب اجتماعيًا داخل أسرته النووية، والمعزول نفسيًا ومكانيًا داخل مسكنه المنغلق إلى الداخل والمنفصل عن الخارج. يفقد تدريجيًا إحساسه بالتوحد والارتباط والتواصل مع البيئة المكانية الخارجية، ويصبح بالتالي أسيرًا لعالمه المكاني/ الاجتماعي الفردي المنعزل والقادر على الانفصال والحراك إلى بيئة مكانية/ اجتماعية أخرى بغير أن يفقد شيئًا أساسيًا من مقومات وجوده المادية والروحية.

(١٩) تلك القيم التي تدعو الفرد للخروج من دائرة طموحه الفردي الخاص المنغلق على الذات وتجعله راغبًا وقادرًا على التفهم. وعلى التواصل مع والتوحد باحتياجات الآخرين كأفراد وكجماعات (خاصة الطبقات الدنيا منهم) بحيث يسهم قدر طاقاته في استثارة ودفع وتنشيط حركة التطور والتجدد والتنمية لدى هؤلاء =

الفريق، وتجعلهم متحمسين لخوض هذه التجربة البحثية غير التقليدية وتجعلهم أيضًا مستعدين بقدْر معين لتجاوز طموحهم المهني والأكاديمي الفردي «الضيق» إلى بعض الطموحات الشخصية والجَماعية في مجال العمل الاجتماعي التنموي التي تثيرها لديهم هذه التجربة.

بينما يقف على الجانب الآخر مجتمع المبحوثين من قاطني «المساكن الشعبية» بحي إسكان محيي القبلي، بعالمهم الثقافي الخاص الأقرب إلى عالم «ثقافة الحارة»[٢٠] والذي يعبر عنه أحدهم في سياق تأكيده على الفروق

= الآخرين. في إطار من الحوار الإنساني الحي والخلاق معهم. ويبدو أن وجود مثل هذه القيم التنموية كمكونات أساسية في الشخصية الإنسانية الطبيعية للباحث في ميدان العلوم الاجتماعية، يساعده على التحرر قدر الإمكان من موقف «التعالي الإكلينيكي»... «المحايد وجدانيًا» تجاه «موضوعات» بحثه في إطار علاقة «أنا/ الشيء» القسرية التحكمية ويدفعه للاقتراب من موقف التفهم المتعاطف «المشحون وجدانيًا» تجاه الظاهرة الاجتماعية المبحوثة وتجاه «الذوات» الإنسانية المتضمَّنة داخلها التي يحاول الباحث التحاور والتفاعل معها في إطار علاقة «أنا/ الآخر» التحاورية التنموية.

(٢٠) ظهر للفريق البحثي بعد فترة معينة من التفاعل مع مجتمع البحث، أن مفهوم «ثقافة الحارة» الذي قدمته نوال المسيري من خلال دراستها لأحد حواري القاهرة، يمكن أن يكون مفتاحًا مناسبًا لفهم عناصر الاختلاف الرئيسية بين العالم الثقافي للفريق والعالَم الثقافي للمبحوثين (انظر نوال المسيري، **العلاقات الأسرية في حواري القاهرة**، مرجع سابق). فالعالَم الثقافي المحلي الذي يعيش داخله المبحوثون، يبدو أقرب إلى نمط الحياة في الأحياء الشعبية المصرية بتقاليدها الجماعية المبنية على شبكة من العلاقات الشخصية الحميمة، وعلى تغليب لتلك الروح الجَماعية على التمسك بالخصوصية الفردية المنعزلة، وأيضًا على الانفتاح والتواصل والترابط العاطفي والوجداني بين الإنسان والبيئة المكانية المحيطة.

فالإنسان في البيئة الشعبية المصرية لا ينسحب داخل أسرته النووية المنعزلة بل هو يعتبر «الحارة» ككل هي أسرته الحقيقية (ذكر أحد المبحوثين في سياق حديثه عن ذكرياته عن الحي الشعبي الذي كان يقطنه قبل انتقاله إلى إسكان محيي. أنه وهو طفل كان ينادي بعض السيدات من الجيران داخل الحارة التي نشأ بها بلقب «ماما»). وفي الحارة لا ينغلق المسكن إلى الداخل فحجرات المسكن هي للنوم فقط أما باقي وظائف المعيشة فتمارس في الحارة ذاتها. فالحارة هي امتداد للمسكن الداخلي، وهي بالتالي غير متاحة لتواجد الغرباء الذين عندما يدخلونها يسبحون داخل «المسكن» بمفهومه الأوسع من مفهوم «الشقة» Apartment =

الأساسية التي تميزهم عن الجناح البحري الأقرب إلى ثقافة الطبقة الوسطى المتفرنجة، بقوله:

«. . . هنا. . . كلنا بلدي. . .»

وفي موضع آخر:

«. . . عندنا مستوى شعبي. . . بمعنى أن ممكن يقعدوا على البسطة يدردشوا مع بعض. . . هناك لاء. . . عندنا ممكن يجيبوا فراخ وبط ويربوه. . . عندهم يجيبوا من الجمعية على طول. . .».

وبإحساسهم المكثف «بالوصمة الاجتماعية» و «بالدونية» الثقافية والطبقية في مواجهة العالم الخارجي المسيطر الذي كانت رغبتهم في تغيير صورتهم إزائه وتعديل علاقات القوة معه هي أحد الأسباب الملحة لاندفاعهم نحو تجربة إنشاء الحدائق بالجهود الذاتية:

«. . . شوف بأه أهم حاجة تغير بعض المفاهيم السابقة. . . يعني كان زمان مفهوم المساكن. . . مفهوم عبارة عن مجموعة من الغجر واللمامة. . . جايين من مناطق مختلفة. . . ودول لامينهم في المساكن الشعبية لأنهم مشردين أو مجرمين. . . إزاي بأه الفكرة دي اتغيرت؟. . . أصبحوا بتوع العمارات بيحسدونا. . . الناس اللي حوالينا بتوع العمارات. . . بيقولوا يا ريت نعمل زيكم. . . بعد ما كنا احنا نعتبر البقعة اللي كنا ملوثينهم. . . أصبحنا نشرفهم. . .».

وأخيرًا بمعاناتهم الطويلة من الشعور بالظلم والمرارة تجاه الأجهزة

= المنغلقة إلى الداخل، والتي تمثل جزءًا من التحيزات الثقافية للطبقة الوسطى المتفرنجة. وكما يتذكر أحد المبحوثين عن الحي الشعبي الذي كان يقطنه.

«. . . الحي كله كان له باب. . . وجوّه البيبان كلها تبقى مفتوحة على بعض».

ومع ذلك فمن المهم توضيح أن بعض قادة تجربة المساعدة الذاتية كان لهم موقف نقدي من نموذج ثقافة الحارة وأن النموذج الثقافي «المثالي» في نظرهم هو ما يجمع بين إيجابيات عالَم ثقافة الحارة التقليدي «وامتيازات» عالَم ثقافة الطبقة الوسطى المتفرنجة العصري. وفي كلمات أحدهم «أعتقد أن المساكن مثلاً جمعت بين مواصفات المجتمع العصري وإيجابيات الحي الشعبي فأصبحت هي مزيجًا».

الحكومية المسؤولة التي واجهتهم دائمًا بالغبن والاستبعاد والتجاهل وأيضًا بالتحيز لمصالح الفئات الاجتماعية الأُخرى الأقوى والأكثر نفوذًا:

«. . . ما احنا عملنا شيء مين اللي بيهده؟. . . مين؟. . . المسؤول اللي هوه ما بيقمش ويشوف الناس عملت إيه. . . صاحب العمارة زرع حاجة؟. . . وعلى حسابه؟. . . صاحب عمارة ١٥ دور زرع شجرة قدام عمارته؟. . . أبدا. . .

البلاط اللي قدامه عمله على حساب البلدية. . . ليه؟. . . ليه عمله؟. . . طب شوف يا مسؤول أنا عملت إيه. . . شجعني. . .».

ويؤكد ذلك تعليق إحدى المبحوثات تعبيرًا عن سعادتها و «امتنانها» لهذا الاهتمام المفاجئ من قِبَل ممثلي العالم الخارجي والأجهزة الحكومية:

«. . . احنا كويس اللي جينا على بال سيادتكم وجيتونا. . .».

وهم بالتالي يطمحون نحو استخدام هذه الجلسات واللقاءات المتاحة لاقتناص بعض التنازلات الهامة والمكاسب العاجلة من قِبَل ذلك العالم الخارجي المسيطر وتلك الأجهزة الحكومية التي تجاهلتهم طويلاً، وذلك باعتبار أن فريق البحث يمثل قناة اتصال جيدة وعنصر ضغط فعال للوصول إلى العالم الخارجي وإلى الأجهزة الحكومية المسؤولة. وإلى جانب الاحتياجات المادية العاجلة التي يرغبون في انتزاعها «حوارًا» أو «قسرًا» من الفريق البحثي استنادًا إلى فعالية اتصاله وتأثيره في الأجهزة الحكومية المسؤولة[٢١]:

---

(٢١) يبدو من سياق الحديث في جلسة الحوار الأول بين الفريق البحثي والمبحوثين، أن بعض هؤلاء المبحوثين من قادة تجربة المساعدة الذاتية كانوا على علم منذ البداية بصلة القرابة الزوجية بين رئيسة فريق البحث ـ د. وفاء عبد الله ـ والسيد مدير عام إدارة الحدائق بمحافظة القاهرة. وقد مثلت هذه الصلة القرابية عنصرًا أساسيًا من عناصر عملية «المقايضة» التي جرت ـ باستخدام كل ما توفر من أدوات «الحوار» و«القسر» ـ بين الفريق البحثي ومجتمع المبحوثين. وذلك على أساس أن مجتمع المبحوثين كان مستعدًا لتقديم كافة التسهيلات اللازمة لمساعدة الفريق البحثي على تحقيق أهدافه البحثية «والعلمية»، في مقابل أن يقوم الفريق =

«. . . احنا مطالبنا شأنها شأن أي مطالب. . . في متناول أي حد يعملها. . . فأول حاجة إزالة مقلب الزبالة الموجود. . . وعاوزين مقر الشرطة. . . ويكون فيه أمين شرطة. . . وتليفون للطوارئ. . . وهنا مجمَّع استهلاكي ومجمَّع أمن غذائي. . . جنبنا هنا. . . وتخيلي سيادتك ما بنقدرش نجيب منه شيكارة رز أو كيلو سمك. . . يعني نشوف ناس الصبح من ميدان الأفضل اللي هوه في شبرا بييجوا يأخذوا من هنا. . . فالناس دول عايزين رقابة. . . وعايزينكم تضموا صوتكم لصوتنا في حكاية الميه دي. . . لأن إحنا لما بنطلع الخرطوم نسقي الجنينة السكان بيقولوا لنا إحنا عاوزين ميه. . .».

فقد كان المبحوثون حريصين أيضًا على انتزاع بعض «المكاسب الأدبية» الهامة من اعتراف واضح وقبول غير متحفظ من قِبَل ذلك العالم الخارجي «يرد اعتبارهم» ويؤكد سمات التفرد والتميز والإبداع في تجربتهم الخاصة للمساعدة الذاتية. تلك التجربة التي تثير فخرهم واعتزازهم،

= بمساعدة مجتمع المبحوثين بشكل عملي وفعال على تحقيق جانب من احتياجاته المادية العاجلة. وقد ظهرت أول بنود عملية المقايضة في نهاية جلسة الحوار الأُولى متمثلة في الاتفاق على أن تتوسط السيدة رئيسة الفريق لدى الإدارة العامة للحدائق بمحافظة القاهرة لإحضار ثلاثة آلاف نبات أسوار تحتاجها حدائق الزينة التي أنشأها الأهالي، وذلك في مقابل ضمان حشد وتنظيم وتدبير مزيد من جلسات الحوار بين الفريق البحثي وأهالي المنطقة. وقد مهد للبدء في عملية «المقايضة» هذه دخول السيدة رئيسة الفريق إلى مجتمع البحث عن طريق المهندسة عَزَّة رشاد التي ساهمت بحكم منصبها كمديرة لحدائق شمال القاهرة في تجربة المساعدة الذاتية فهي قد قدمت المشورة الفنية للأهالي، وأمدّتهم بكمية كبيرة من نباتات الزينة، مما جعلها تحوز على ثقتهم وإعجابهم.

ويضاف إلى ذلك، أن حضور المهندس عبد المنعم مصطفى ـ مدير إدارة المشروعات بالإدارة العامة للحدائق بمحافظة القاهرة ـ لعدد كبير من جلسات الحوار كان يؤكد للمبحوثين مدى «جدية» و«قدرة» الفريق على تقديم خدمات ملموسة في مجال الحدائق بحكم الصلة المباشرة بالإدارة العامة للحدائق بالمحافظة، وأيضًا في باقي المجالات بحكم إمكانية التوسط في توصيل طلبات أهالي المنطقة وشكاويهم إلى الأجهزة الحكومية المحلية بالحي. مما جعل الطريق مفتوحًا أمام نمو وتصاعد عملية «المقايضة» بكل جوانبها من «حوار» و«قسر».

وتثير أيضًا تطلعاتهم نحو المطالبة بمكانة أفضل وأقل «هامشية» ودونية «داخل ذلك العالم المسيطر الذي لفظهم واستبعدهم طويلاً، والذي لم يتورع أحيانًا - في إطار لحظات المواجهة المحدودة والاهتمام العابر بشؤونهم - عن «إهانتهم» والتعريض بهم:

«... جالنا واحد من التليفزيون... وبقي قرفان يدخل الأوَض... وبعدين بيسألوه البرنامج حيطلع فين... قالهم في عالم الحيوان... طبعًا الواحد اتضايق... واحنا بنتعشم خطوتكم دي تنصف الناس...».

وفي سياق آخر:

«... لما عرفنا من المهندسة عزة أن ناسًا من معهد التخطيط... حسينا إنه فيه جدية وحاجة جديدة... «شور» يعني... وده اللي كنا بنتمناه من زمان... واحنا ربنا كرمنا بحضراتكم».

وفي موضع ثالث:

«... احنا أصلاً جايين من الدرب الأحمر والقلعة... يعني شفنا هناك مساكن كثيرة جدًا ممكن إنها تتحول تبقى جميلة... فالواحد عاوز يأخذ إيجابيات التجربة دي كلها... ونقولها للناس دي يعملوا زيها... نفسِنا المساكن الشعبية كلها تعمل زينا...».

وفي هذا الإطار، فقد مثَّلت آليات الحوار Dialogue/ القسر Coercion التي شارك في تخليقها وتشكيلها وتطويرها الباحثون والمبحوثون على حد سواء في سياق تلك المواجهة الثقافية/ الطبقية بينهما، مثَّلت الأداة البحثية والمنهجية الأساسية وأيضًا «النتيجة» النظرية/ التطبيقية الرئيسية لهذه التجربة البحثية المميزة. فالبحث لم يبدأ بأهداف بحثية محددة سلفًا، بل لقد كان الهدف الوحيد المعلن عنه والمتفق عليه من جانب أعضاء الفريق البحثي هو بدء الحوار والمواجهة بين هذين العالَمين الثقافيين والطبقيين المتمايزين والمتعارضين، مع ضمان اتصاله واستمراريته وجديته. على أن تأتي الممارسات البحثية وأيضًا الإجراءات التطبيقية والتنموية المحتملة في

سياق هذا الحوار المستمر المتصل كمنتَج «داخلي» له، وأيضًا كمساهمة مستمرة في تغذيته وفي دفعه وتطويره. وعلى ذلك فَقَدْ حاول كل طرف من الطرفين المتواجهين، و«المتصارعين»، أن يفرض على الطرف الآخر تبني أهداف ومصالح الطرف الأول، ولو على حساب تخلي الطرف الثاني - طوعًا أو كرهًا - عن جزء من أهدافه ومصالحه الأصلية أو تلك التي بلورها وطورها في سياق هذا «الحوار/ المواجهة». فالفريق البحثي كان يهمه أن يتبنى المبحوثون بعض أهدافه البحثية و«العلمية» التي بلورها وطورها في سياق الحوار/ المواجهة معهم، وبالدرجة الأولى مشاركتهم في تصميم استمارة البحث وأيضًا في الإشراف على ملئها و«تدويرها».

برغم أن هذه الأهداف والإجراءات البحثية و «العلمية» قد تبدو لكثير من المبحوثين، بلغتها المتخصصة وإجراءاتها المعقدة، «طقوسًا» غير مفهومة وغير ذات جدوى، مغتربة تمامًا عن سياق اهتماماتهم واحتياجاتهم اليومية العاجلة، ومنفصلة أيضًا عن نسق المعاني الخاص بهم. وعلى الجانب الآخر، فمجتمع المبحوثين كان يهمه أن يتبنى الفريق البحثي داخل إطار عمله البحثي الميداني بعض الإجراءات التنفيذية والتطبيقية التي تواجه عددًا من الاحتياجات المادية والروحية الملحة للمبحوثين، مثل الإجراء الخاص بإنشاء حديقة جديدة لأطفال المنطقة في الأرض الفضاء عند مدخل الحي التي كانت تُستغل كمقلب للزبالة، ومستودعًا للعربات الخردة وأيضًا مرتعًا خصبًا للخارجين على القانون(*). وذلك على الرغم من أن هذا «الإجراء التنفيذي» لم يكن أصلاً ضمن الأهداف المعلنة للبحث، ولم يدخل ضمن خطة الباحثين إلا استجابة لضغوط المبحوثين المتزايدة عليهم، والتي وصلت إلى ذروتها بالتعطيل المتعمد لعملية ملء استمارات البحث وجمعها، تلك العملية ذاتها التي تعهد المبحوثون بتسهيلها، وبالإسراع في إنجازها في أقصر وقت ممكن.

(*) وهي بالتالي كانت تشوه الصورة الجمالية الجديدة للمنطقة، ومن ناحية أُخرى فقد كانت تؤكد الصورة الاجتماعية القديمة «المتدنية» لسكان المنطقة والتي سعوا من خلال تجربتهم الرائدة لإزالتها وتغييرها.

وهكذا فقد استخدم الطرفان في سبيل الوصول إلى أهدافهما التي تبلورت وتطورت في سياق الحوار/ المواجهة بينهما، كل الأساليب المتاحة لديهما من «حوار» و «قسر». فإلى جانب أساليب «التحاج» والتحاور بين طرفين متكافئين في القوة مستعديْن لممارسة التفهم المتبادل والاقتناع «العقلاني» الطوعي بحجج الخصم إذا بدت صحيحة وصادقة، وراغبين في التوصل إلى حلول وسط تستجيب لشروطهما وأهدافهما ومصالحهما بقدر متساو وتستند إلى تنازلات متبادلة مقدمة من الطرفين معًا، إلى ذلك فقد لجأ أيضًا كل طرف وفي اللحظات المواتية من عملية الحوار/ المواجهة إلى استخدام عناصر القوة والردع التي توفرت لديه[٢٢] والتي أهلته لممارسة ضغوط فعالة على الطرف الآخر إلى حد «لَيِّ ذراعه» وإرغامه ـ كرهًا ـ من موقع «القوة القسرية» على قبول بعض التنازلات الهامة التي لم يكن ليقدمها ـ طوعًا ـ من موقع «التفهم المتبادل» في سياق استخدام أساليب الحوار والتحاج والحلول الوسط «العقلانية». ويصبح بالتالي التحليل السسيولوجي/ الثقافي/ النفسي لعناصر هذه العملية الجدلية والديناميكية المتصلة والمستمرة، هو الوسيلة الأساسية لاستخلاص النتائج النظرية والتطبيقية لهذه التجربة البحثية غير التقليدية. فالمادة المسجلة لجلسات هذا الحوار/ المواجهة تحوي كل عناصر التجربة الحية المشتركة المعاشة بواسطة

---

(٢٢) مثل وجود استمارات البحث التي تمثل جزءًا أساسيًا من أجزاء العمل البحثي الذي يريد الباحثون إنجازه، في أيدي المبحوثين وتحت سيطرتهم الكاملة، وعلى وجه الخصوص في اللحظات الحرجة قرب انتهاء مراحل العمل الميداني واقتراب العلاقة بين الباحثين والمبحوثين من لحظة «الافتراق النهائي». ولقد نجح المبحوثون بالفعل في استخدام تواجد هذه الاستمارات بين أيديهم للمماطلة والتسويف المتعمد وتمديد أجَل لحظة «الافتراق النهائي» الموعودة، حتى تمكنوا في النهاية من اقتناص بند جديد من بنود عملية المقايضة تمثَّل في تبني رئيسة فريق البحث بنفسها مسؤولية إنشاء حديقة الأطفال الجديدة.

وبالمقابل لدى رئيسة فريق البحث، توافر قدرة الاتصال المباشر والتأثير الفعال على القرار لدى الأجهزة المسؤولة في الحي ـ التي تقع معظم مصالح المبحوثين الحيوية تحت سيطرتها ـ وأيضًا لدى الجهاز المركزي الخاص بالحدائق في محافظة القاهرة.

الباحثين والمبحوثين، بما في ذلك عناصر الصراع والمواجهة و«المقايضة» وأيضًا آليات الحوار والقسر بينهما، إلى جانب ملامح التغيير المادي والروحي، وأيضًا التغيير في علاقات القوة داخل مجتمع المبحوثين وداخل فريق البحث نتيجة هذه الممارسات البحثية و «الصراعية» الممتدة.

٤ ـ التحيّز في المدارس الاجتماعيّة الغربيّة:

تراثنا هو المنطلَق للتنمية

عادل حسين

هذا البحث ـ بأجزائه الثلاثة ـ قام على كتابات أُلِّفَتْ في مناسبات مختلفة، ومنذ سنوات بعيدة. . . وقد قامت الأستاذة هبة رؤوف بجهود كبيرة لكي تشكل من الكتابات المتناثرة شيئًا متكاملاً، ولا شك أن مهمتها كانت صعبة، وأسأل الله أن يجزيها خيرًا.

ولا أزعم أنه كان بوسعي أن أفعل خيرًا مما في يد القارئ لو أنني حاولت أن أقوم بنفسي بمهمة هبة. . . وأتصور أن الأفكار التي تناولتها في دراساتي كانت منسقة وإن فرَّقتها المناسبات التي قيلت فيها والطريقة التي كتبتُ بها. . . ولكني كنت أتمنى مع ذلك أن تتاح لي فرصة أن أنشئ شيئًا جديدًا يعبر عن كل ما قصدت في دراسات الماضي، وعما أستطيع أن أضيفه الآن بعد مزيد من التطور أصابني وأصاب العالم. . . ولكني رغم إلحاح أخي د. المسيري، ورغم عزمي المخلص لم أتمكن من إنجاز ما تمنيت.

أولاً: العلوم الاجتماعية وإشكالية التحيز

يبدو أننا بدأنا ـ على المستوى الفكري والنظري ـ مرحلة من المراجعة النقدية لمفاهيمنا ومواقفنا التقليدية، ويبدو أن كثافة التحولات التي شهدتها منطقتنا في العقود الأخيرة كانت حافزًا أساسيًا في هذا الاتجاه، ومن ناحية أُخرى حدث داخل العلوم الاجتماعية نفسها (كمجال معرفي) أن مرت مرحلة كافية من الاعتماد على النظريات الجاهزة بحيث تجمع لدى باحثينا

عبر الممارسة عدد من الملاحظات النقدية. ويلاحظ أن هذه اللحظة عندنا تتوافق مع لحظة أزمة ومراجعة داخل الفكر الغربي نفسه. ولكن أرجو ألا يعني هذا أن نُغْرِق في متابعة مختلف الإرهاصات التي تصدر عندهم في محاولة لتجاوز أزمتهم، إذ ينبغي أن نتنبه إلى أننا نشعر بالأزمة لأسباب نستقل بها، وفي ضوء ممارستنا الخاصة.

وأغلب ما أطرحه هو مجرد نتائج لا يتسع المجال للأسف لتسجيل حيثياتها كلها، فلستُ بصدد عرض نظرية متكاملة، وغاية ما أطمح إليه في هذا البحث هو تعميق إدراكنا لخطورة التبعية في مجال «العلوم الاجتماعية» نظرًا لما تحمله في مفاهيمها وأسسها من تحيز وإرساء قبول مبدئي بمشروعية الاستقلال النظري في هذا المجال، ويتطلب الأمر توضيح بعض النقاط:

١ ـ العلوم الاجتماعية غير العلوم الطبيعية

اهتمامنا بما يسمى «العلوم الاجتماعية» لا ينشأ ـ كما نعلم ـ عن مجرد الاستمتاع بإجراء تمرينات ذهنية في إنشاء نماذج رياضية أو غير رياضية. ولكن ينشأ الاهتمام عن أهمية أن نفهم المجتمع ـ الأُمة على أفضل نحو ممكن بهدف تحسين إدارته، ومضمون هذا التحسين ينعكس ـ في التحليل الأخير ـ في زيادة درجة التوازن والرضا التي يشعر بها أفراد المجتمع ـ الأُمة، وفي تكامل العلاقات داخل هذا المركَّب، ويتطلب هذا نوعًا ما ودرجة ما من الصراع[1]، وكافة ما نتوصل إليه من أساليب بحثية أو مفاهيم وتركيبات نظرية مسخَّر لهذه الغاية، وينبغي أن نعدِّل ونصحح في أساليبنا ومفاهيمنا كلما تطلبت المعرفة الصحيحة ذلك. وهذه المهمة لم تتوقف المجتمعات البشرية عن أدائها منذ وجدت، وفي هذه العملية استخدم المنهج العلمي (صراحة أو ضمنًا) لاستخلاص النتائج من التجارب التاريخية، ثم تمّ تركيب مفاهيم وتصورات نظرية

---

(١) هذه الدرجة المنضبطة من الصراع يعبر عنها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١).

من هذه التجارب، وقليل من هذا التراث مكتوب (جمهورية أفلاطون مثلًا)، وكثير منه لم يُحفظ لأنه كان يُتداول شفويًا باعتباره من أسرار الحكم تتلقاه الخاصة (وما زال مضمون هذا التقليد ساريًا بشكل أو بآخر حتى يومنا هذا)، ولكن الآثار العملية لهذه الأعمال النظرية لا تخطئها عين على أية حال، وإلا كيف نشأت المؤسسات وتطورت وتحددت علاقاتها، وكيف قامت الحضارات التي احتضنت الإبداع ووظفته، كيف تحقق الاستقرار وكيف نظِّمت الحروب والصراعات؟ المجتمعات البشرية حصلت إذن على معرفة اجتماعية كانت خلف إنجازاتها المتراكمة، ولكن كان المفهوم الاجتماعي العقلاني متفاعلاً مع عقيدة ما، فزعم الفكر الأوروبي (وخاصة منذ التنوير في القرن الثامن عشر) أن هذا مما يتنافى مع العلم، فوسَم التراث المعرفي الهائل بأنه غير علمي، ولا يمثل إلا إرهاصات قوم بدائيين.

وعلى المستوى المعرفي، كانت سيادة أفكار التنوير تعني سيادة المفهوم الدنيوي (بكافة مدارسه)[٢] لأمور المجتمع، وبالتالي المفهوم الدنيوي لمضمون التقدم، وفي ظل هذه السيادة احتل العلم الطبيعي التجريبي مكانة مبالغًا فيها، وشيئًا فشيئًا تضاءلت الفلسفة (بعد أن تمثلت الدنيوية بدورها) وتخلت عن مقامها العالي الموجِّه لتحتله العلوم الطبيعية، وشيئًا فشيئًا اختُزلت المعرفة الاجتماعية إلى مستوى العلوم الطبيعية. في مجال المعرفة الاجتماعية مرت العملية عبر مسالك مختلفة: الاقتصاد الكلاسيكي والنيوكلاسيكي - والوضعية في علم الاجتماع - وما تفرع عن ذلك في علم السياسة - ثم الماركسية في مواجهة ذلك كله... إلخ اختلفت المدارس، لكن استهدفت كلها أن تقيم علومًا تشبه العلوم الطبيعية، وكلما تعثرت المحاولات، وظلت النتائج بعيدة عن هذا المثال، أصروا على أن هذا لا يعني إلا أن العلوم الاجتماعية ما زالت متخلفة وفي مرحلة أدنى، ويقال كثيرًا إن هذا يرجع إلى حداثة هذه العلوم

(٢) تستخدم الدنيوية في هذا البحث بدلاً من مصطلح العَلمانية Secularism حيث يرى الكاتب أن الأول أكثر دلالة.

الاجتماعية، وهذا ادعاء غير صحيح.

ولكن رغم دلالة هذا الفشل المتوالي في التجارب ما زال هناك إصرار على المعادلة، ومع تأثرنا الشديد بالغرب انتقل إلينا بالتبعية تطلعه إلى تحقيق الهدف نفسه، ولكن ألا تصلح التجربة التاريخية شاهدًا على أن السؤال المعروض علينا خاطئ في أصله وجوهره؟ لقد سبق تجريب المنهج المقترح في الممارسات النظرية الغربية، فمنهج التوصل إلى وحدات تحليلية مثلاً مستخدَم فعلاً في المدارس المختلفة (الطبقة - النخبة - المؤسسات - الأنساق - فائض القيمة. . . إلخ)، وتمّ بالفعل تركيب صورة اجتماعية على غرار الصورة الفيزيائية للعالم كما تنشئها العلوم الطبيعية، ومع ذلك نعلم أن المشكلة لم تُحل، إذ ظلت العلوم الاجتماعية غير منضبطة إلى القدر الذي نلحظه في العلوم الطبيعية، ويرجع ذلك إلى طبيعة الظواهر محل الدراسة، فظاهرة المجتمع الحي العاقل تختلف عن طبيعة المادة غير الحية وغير العاقلة، فالقوى الفاعلة في المجتمع الحي لا تخضع في ظروفها وفي قياس إمكانات دورها واتجاهها لوحدات نمطية ولا لعلاقات نمطية بين هذه الوحدات، وفي المجتمع فارق كبير بين أن نكتشف قواعد اللعبة وبين أن نتنبأ بنتائج المباراة أو أن نتحكم فيها.

وفضلاً عن الاستحالة لماذا هنا الإصرار على أن تكون العلوم الاجتماعية مثل العلوم الطبيعية؟ هل نحن بصدد هدف نبيل أو مقدس يستحق كل هذا العناد؟ ماذا يعني هذا الهدف عمليًا بفرض إمكان تحققه؟ إنه إلغاء لحيوية المجتمع المتجددة، وتحويل المجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة بالأزرار. إنه تسريع لقيام الدولة الشمولية في أبشع صورها، وتكثيف لوظائفها، هل سيسعدنا هذا الفتح «العلمي» «العقلاني» العظيم وهذا النجاح المفروض فرضًا؟ هل نصفه بأنه اكتشاف لقوانين الحركة الاجتماعية الموضوعية أم بأنه محاولة لفرض قواعد وقوالب من إنشائنا على الحركة الاجتماعية؟

٢ ـ مدارس غربية وليست علومًا عالمية

بعد هذه المعارضة للتوجه الغربي نحو توحيد نمطي العلوم، ننتقل إلى محاكمة (العلوم) الاجتماعية الغربية من زاوية أُخرى فنتساءل ما المجال الجغرافي، وما العمق التاريخي اللذان تستند إليهما هذه العملية في تعميماتها أو في بنيتها النظرية؟ إن مشروعية الإدعاء بقيام علوم اجتماعية، ومشروعية الزعم بأن هذه العلوم تركيز قريب عن الموضوعية لمجمل معارفنا الاجتماعية، ومشروعية المطالبة بالتالي باعتراف عالمي بمصداقية وعلمية النتائج التي توصلت إليها هذه العلوم. . . مشروعية هذا الزعم وهذه المطالبة تتطلب (ضمن ما تتطلب) استنادًا إلى قاعدة كافية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشرية وبعمق تاريخها الطويل. وواقع الحال أن ما يسمى الآن «العلوم الاجتماعية» لا يستند إلا على معرفة أهل الغرب عن مجتمعاتهم في العصر الحديث، أي أن بقعة الضوء تركزت على شريحة رقيقة من التاريخ وعلى مساحة محدودة من الأرض، وصيغت الأبنية النظرية كافة وفقًا للأسئلة المطروحة في هذا النطاق المحدود.

وجاءت الإجابات عن هذه الأسئلة في البداية في حقبة التنوير وإن غلبت البساطة على الأفكار التي ظهرت حينئذ، ثم قُدمت بدءًا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر الإجابات المركبة (الأنساق النظرية) والتي انقسمت أساسًا إلى إتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه صراعي بين العمل ورأس المال بهدف التغيير الثوري الراديكالي.

أما **الاتجاه الثاني**: فهو اتجاه يدعو لاستكمال المؤسسات اللازمة لاستقرار العلاقات بين العمل ورأس المال وإجراء التحسينات المطلوبة من خلال هذا الاستقرار وبهدف دعم التوازن المطلوب للاستقرار.

ويلاحظ طبعًا أن أسئلة الاتجاهين وإجاباتهما تحددت بمفاهيم الدنيوية والتقدم الدنيوي (العقيدة السائدة في الغرب الحديث) وحتى حين اكتشف البحث العلمي أهمية وجود الدين لأي مجتمع تقدمت مشروعات أديان دنيوية لأداء الوظيفة (صراحة أو ضمنًا).

ولكن الاقتتال بين قطبي الصراع الاجتماعي في أوروبا (الرأسمالية والاشتراكية) يبدو في الماضي كنوع من المباراة الصفرية في حالة صراع صافٍ (أي أن كل مكسب لفريق يمثل خسارة للفريق الآخر بنفس القدر)، وفي هذه المرحلة تحولت النظريات «العلمية» الاجتماعية ـ كما قلنا ـ إلى رموز وعقائد مقدسة (وإن ظلت عقائد فرعية باعتبار الدنيوية الدين الأساسي عندهم)، وقد تطور الوضع في السبعينيات بحيث أصبحت العلاقة بين الاشتراكية والرأسمالية علاقة وفاق، فخفت الحدة وأزيحت عن الصراع هالته الأيديولوجية، بكل ما مثلته في الحقبة الماضية من تعصب ومطلقات كثيرة لم تخضع للبرهان، وصدرت كتابات عن نهاية الأيديولوجيا (بهذا المضمون)، وصدرت في الفترة نفسها دراسات اقتصادية ـ اجتماعية عديدة تحلل اتجاه التقارب بين بنية النظام الرأسمالي القائم وبنية النظام الاشتراكي في الدول الصناعية، وفي هذا الجو أصبح الحوار ممكنًا وجاريًا بالفعل (صراحة وضمنًا) بين المدارس النظرية المختلفة، ولم تعد مستهجنة محاولات الوصول إلى مفاهيم مشتركة أو توليفات موحدة من الأنساق النظرية السابقة[٣].

إن هذا التوجه كنا نراه منعكسًا في سبيل الدراسات المستقبلية الغربية (كمية وكيفية) أثناء مواجهتها للمشاكل المتوقعة في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية، فهذه الدراسات كافة كانت تتضمن بشكل أو بآخر أن نتائج هذه الثورة ستؤدي إلى وحدة النظام الاقتصادي الاجتماعي، إلى «المجتمع ما بعد الصناعي»، وهذه ذروة الأزمة، فالفكر الغربي كان يبشر (أثناء حروبه الداخلية المقدسة) بأنه يسعى لتحقيق فردوس أرضي، وكان

---

(٣) كُتب هذا البحث قبل الانهيارات التي أصابت المعسكر الشيوعي مؤخرًا، وهذا التطور المذهل لا يُخل بالتحليل الوارد في البحث أو بنتائجه. فقد تابع البحث الأدبيات التي كانت تصدر في السبعينيات والثمانينيات، وكانت في أغلبها تستنتج أن التقارب بين النظامين السائدين سيستمر حتى يصل الأمر إلى نظام واحد. ولكن كان الكل يتصور أن يتحقق النظام الاقتصادي الاجتماعي الواحد عبر عملية تدريجية ممتدة. . . والجديد الآن أن النتيجة تحققت في قفزة واحدة مفاجئة. . . ويظل السؤال المطروح صحيحًا: ماذا بعد؟

هذا الدين الكاذب، أو السراب الأيديولوجي متسربًا من مفاهيم الدنيوية، المدارس المختلفة كانت بمثابة مداخل مختلفة إلى هذا الفردوس، فإذا كنا الآن قد وصلنا إلى الوفرة، وإذا كان الفرقاء قد توصلوا إلى تصور متقارب لمجتمع الوفرة هذا من حيث الإنتاج والتوزيع، إذا كان الغرب قد وصل إلى هذا كله ولم يجد الفردوس، إذن ماذا بعد؟

إن القيم النبيلة تتحلل بسرعة متزايدة، ووصلت النفعية والفردية إلى حد أن الناس فقدت شهيتها الطبيعية لإنجاب الأطفال حتى لا يقاسموهم رزقهم واستمتاعهم بمتع الحياة. . . ، الإحساس بالاختناق والاغتراب قائم ويزيد، والاحساس بالخطر رهيب، فآفاق الثورة العلمية والتكنولوجية لا تحمل وعودًا بالرخاء فقط، ولكن تحمل نذيرًا بالدمار الشامل أيضًا، وبخراب البيئة، وكل هذا لا يحله أي تصور نظري في الترسانة الغربية. . . ولكن هذا مأزق خاص بمسيرتهم وعلومهم الاجتماعية.

إن الهموم والتحديات التي تواجهها الحضارة الغربية في مرحلتها المعاصرة لم تعد تجد الحلول على المستوى الاقتصادي والاجتماعي في المقام الأول (بعد ما تحقق على هذا المستوى) فهي تمتد بجذورها إلى المستوى الأيديولوجي الأعلى (إلى سيادة الدنيوية)، أي إلى أساس الحضارة الغربية الحديثة الذي لم يخضع بعد للبحث والمراجعة الجادة، وهنا تكمن ذروة الأزمة النظرية والعلمية.

والآن ما لنا نحن وكل ذلك؟ إن الأسئلة كافة والإجابات كافة نشأت عن المجتمع الغربي في مراحله المختلفة، ونحن من موقع التاريخ الخاص لأمتنا، ومن واقع التبعية والتخلف الاقتصادي نواجه أسئلة غير أسئلة الغرب، ويتطلب هذا أن ننشئ مدارس تختلف عن مدارسه ويجب أن نفهم مجتمعنا ومساره في الماضي وفي المستقبل في ضوء المبادئ الإسلامية.

٣ ـ المدارس الغربية معادية لنا

إذا كان الوجه الأول لتأثر المدارس الاجتماعية الغربية بالعقيدة السائدة يتمثّل في خضوعها للدنيوية، فإن الوجه الثاني للتأثير العَقِديّ تمثل

في قبول «مسلمة» تفوُّق الغرب، ومشروعية سيطرته على العالم (أي علينا)، والوجهان مرتبطان تمامًا، إنهما وجْها عملة واحدة. فإذا كان الغرب سيدًا متفوقًا، فإن مجمل نظرياته المشتقة من الدنيوية هي: العلم. وينبغي أن تسود، وكل ما عداها غير علمي متخلف؛ وينبغي أن يختفي. إن الوجه الثاني للتأثير الأيديولوجي (التفوق والسيطرة) نراه مبثوثًا في سائر أنحاء الفكر «العلمي» الاجتماعي الغربي. في دراسات التاريخ العام كانت تُلوي الحقائق ليًا خدمةً للنتيجة التي تقول صراحة أو ضمنًا (صدفة أو لأسباب إثنية أو أنثروبولوجية) إن مسيرة التقدم هي رسالة الغرب التاريخية؛ نجد هذا في دراسات التاريخ العام وما نشأ عليه من نظريات وفلسفات، وما تفرع عنه مثلاً في أعمال المستشرقين أو في تاريخ الفلسفة أو تاريخ العلوم.

فطوال القرنين الأخيرين كانت المقولة الدائمة أن العلم الكلاسيكي أوروبي أساسًا، وأن أصوله ترجع مباشرة إلى الفلسفة والعلوم الإغريقية. وقد يحدث اعتراف ببعض الإنجاز الفلسفي أو بقيام علوم معينة في هذه الحضارة أو تلك، ولكن يظل هذا الاعتراف في إطار أنها مجرد إسهامات ثانوية تستمد قيمتها من انضمامها إلى الترسانة الأم، والعلوم الاجتماعية كافة تدرس المجتمع الغربي الحديث في ارتباط مع هذا المنظور التاريخي، وتأكيدًا لنتائجه في العصر الحالي، ففي المدرسة الاقتصادية الغربية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية، وما تفرع عن ذلك من دراسات التنمية الاقتصادية المصدرة في العقود الأخيرة إلى الدول التابعة (المسماة بالنامية)، نجد أن الحديث عن المنافسة وتحرير التجارة الدولية، ونموذج التنمية بالانتشار يُضْمِر (أو يبرر) فرض سيطرة الأقوى (الغرب) على النظام العالمي، المستند اقتصاديًا إلى تقسيم معين للعمل الدولي. الأمر نفسه نجده في «العلوم» الاجتماعية و «العلوم» السياسية، فكافة أشكال التنظيم الاجتماعي والإدارة السياسية خارج الغرب (أي أشكال غير الليبرالية السياسية) تعتبر مستوى أدنى غير قابل للتجدد والتطور، ومجرد قيام هذا المفهوم في قلب المدارس الاجتماعية والسياسية يجعل هذه المدارس «عقيدة» تلعب أداة تبرير للاستعمار وبسط النفوذ بأبشع الأساليب، وأكثر من ذلك

فإن إشكالية هذه «العلوم» هي كيفية تطوير البنية الاجتماعية والبنية السياسية على نحو يمكِّن الغرب من القيام بمهمته «التاريخية» في «تحديث العالم وتمدينه»، بكفاءة أعلى. إن الدراسات الخاصة بالعلاقات السياسية الدولية (كما هو الشأن مع العلاقات الاقتصادية الدولية) تنهض كلها الآن على أساس معالجة المشاكل التي تنشأ عن «بقاء كل شيء على حاله»، أي إعادة إنتاج السيطرة الغربية.

٤ ـ مفهوم الممارسة النظرية المستقلة

تزايَد الحس النقدي بين المشتغلين عندنا في العلوم الاجتماعية، وانتشر الحذر من احتمال تصدير التبعية الفكرية في غلاف هذه النظريات الغربية، والمدخل العام لهذا الموقف النقدي تدعَّم من خلال كشف لتحيز الدراسات الغربية وتحاملها الواضح فيما يتعلق بتاريخنا وتراثنا. وليس عيبًا أن يبدأ الكشف عبر شك مبدئي في صحة النتائج الغربية ناشئ عن انتماء عميق لأمتنا، وثقة متوارثة في إنجازاتها، ولكن من المؤكد أن هذا الشك قد تحول إلى يقين بعد عديد من الدراسات الإمبريقية لباحثينا أثبتت القيمة الحقيقية لإنجازاتنا، وحددت بعض معالم المسار الخاص الذي اتخذه التاريخ عندنا، وقد حدث الشيء نفسه في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة (والتنمية عمومًا)، حيث أثبتت الدراسات الإمبريقية أن التركيبات النظرية الغربية تحمل خللًا ما بدلالة النتائج العملية التي نشأت عن تشغيل هذه النماذج، والتي لا تحقق المصالح المستهدفة من منظور وطني، أو لا توصلنا إلى معرفة صحيحة تُعِين في اتخاذ القرارات الملائمة. وهذا جيد، ولكن هذا الموقف النقدي آن له ألا يتوقف عند المستوى الإمبريقي والاكتفاء باستخلاص النتائج الجزئية المباشرة عن هذه التجربة أو تلك. آن لنا أن نستخدم هذه النتائج أساسًا لتحدي مجمل البناء النظري الغربي، فالتوقف عند المستوى الإمبريقي (مع بقاء البناء النظري على حاله) قد يصل ببعضنا إلى الشعور بأن اكتشافاتنا الإمبريقية هي مجرد انحراف عن المسار «الطبيعي» للأمور، فنظل نعيد المحاولة ونُزيد، مع أن النظرة الشاملة والأعمق قد تكشف لنا أنه لا يوجد مسار

طبيعي، وأن هناك إمكانية لمسار مختلف وأكثر ملاءمة، وبالتالي فإننا لسنا بصدد مصاعب غير مألوفة في طريق الوصول إلى النموذج الغربي، ولكن أمام احتمال أن نصل إلى نموذج آخر.

وأعتقد أن تزايد الاعتراف بمفاهيم تعدد المراكز الحضارية والاستقلال الحضاري، إنجاز إيجابي في هذا الاتجاه المستهدف، وأعتقد أيضًا أن مصطلحات التحديث المؤصل أو التراث والمعاصَرة، أصبحت تلقي بدورها قبولاً متزايدًا، وقد أُفَضِّلُ مصطلح التجدد الذاتي للتعبير عن المفهوم المقصود بطريقة أكفأ على ما أعتقد، ولكن يبقى أن القبول المتزايد بهذا المفهوم (والذي ما زال غامضًا ومشوشًا) يشير إلى الاهتمام ببدء ممارسة نظرية مستقلة تعتمد (على الأقل) على النتائج الإمبريقية ومدعمة بالمدخل النقدي العام.

إن الممارسة النظرية المستقلة(٤) مسألة بالغة الصعوبة وتحتاج عباقرة وموهوبين، ولكن لا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى التردد في اقتحام الميدان، والمحظور في مثل هذه الممارسة هو أن نخدع أنفسنا أو نلجأ إلى التلفيقية، وأقصد بخداع النفس أن نستخدم المفاهيم الغربية نفسها، مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها أو مع محاولة متعنتة لإثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، إن هذا المنهج يؤدي بطبيعة الحال إلى العودة لاستخدام الأنساق الغربية الكلية، وإن تغيرت المصطلحات والأسماء أو حيثيات القبول، والخطر من التلفيقية يعني أن نضيف إلى ترسانة المفاهيم والأنساق الغربية مفاهيم تتعلق بالإيمان بالله مثلاً، أو بالأسرة، أو ببعض القيم، ونتصور أننا قد حللنا بهذا الإشكالية الصعبة، ناسين أن المفاهيم الدنيوية تتولد عنها في الأنساق الفكرية الغربية مفاهيم فرعية في كل مناحي المعرفة الاجتماعية تتعارض

---

(٤) الممارسة النظرية المستقلة تعبر عن عملية التقدم الحضاري الأصيل في أية منطقة وفي أي عصر (أي أنه يعبر عن هذا المفهوم العام وعند مستوى عال من التجريد)، أما عند مستوى أدنى من التجريد، وفي منطقتنا الإسلامية تحديدًا فإن المصطلح الدال عندنا على هذه العملية هو «الاجتهاد».

تمامًا مع المفاهيم الفرعية المتولدة عن المتغيرات التي أدخلناها (وخاصة الإيمان بالله تعالى)، وحصاد مثل هذه المحاولة التلفيقية يفتقد أي قدر من الإتساق الواقعي والمنطقي، ويفتقد بالتالي مشروعية الادّعاء بإقامة بناء نظري فعال.

وفي عملية البناء النظري الموجه للتجدد الذاتي، نؤكد أننا لا نرفض استخدام بعض المكونات النظرية المكتشفة في الغرب، ولكن يتطلب ذلك فرز محتويات الترسانة الغربية، وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عامًا (عالميًا). كذلك يتطلب الأمر فحصًا للمفاهيم وكشف علاقاتها الصريحة والضمنية مع عقيدتهم السائدة، وبالتالي مدى اتساق ذلك مع مفاهيم عقيدتنا السائدة. فمفاهيم مثل الإنسان الاقتصادي، والقيمة ـ العمل، ترتبط بالعقيدة الدنيوية وتُفضي إلى تحليلات وتركيبات اقتصادية يحكمها هذا التحيز العَقِدِي. «الإنسان الاقتصادي» هو المفهوم المحوري الكامن خلف الفكر الاقتصادي الغربي (الكلاسيكي والنيوكلاسيكي)، فكل آليات السوق وتوازناته تصبح لغوًا إذا لم يكن الإنسان الاقتصادي حاكمًا لجانب العرض وحاكمًا لجانب الطلب، ومفهوم الإنسان الاقتصادي هذا هو فرض الإنسان المشوه (بمعاييرنا الإسلامية)، ولكن ترتبط مواصفاته عضويًا بالعقيدة الدنيوية ـ وفرض أن القيمة (أو القيمة التبادلية) للسلعة تتحدد بساعات العمل الاجتماعي المبذول في إنتاجها هو نقطة البدء في نموذج ريكاردو، وقد قبله ماركس أيضًا كنقطة بدء في نموذجه الاقتصادي للرأسمالية، وفي تقديرنا أن هذا الاعتماد لفرض القيمة ـ العمل (ووفقًا لمفهوم العمل المستخدم في التحليل) أوقعَ التحليل الاقتصادي الريكاردي والماركسي في ارتباكات ومفارقات يصعب الخلاص منها، ولكن ما يعنينا هنا هو ملاحظة العلاقة بين هذا الفرض (الذي يبدو لدينا خاطئًا وغير واقعي)، وبين العقيدة الدنيوية، فتحديد القيمة بالعمل الاجتماعي وحده دون إدخالٍ للأرض (أو الطبيعة) في الحساب، يعكس المبالغة في دور الإنسان داخل العقيدة الدنيوية، الإنسان «الخالق» «الفعال لما يريده» «قاهر الطبيعة». ولم يكن صدفة أن ابن خلدون وصل إلى تصور مختلف للقيمة يتحدد بما يقدمه العمل الاجتماعي والطبيعة معًا، فهذا

بدوره يعكس مفاهيم العقيدة الإسلامية. والمفكرون الإسلاميون عمومًا - ووفقًا لأصول عقيدتهم - يرون الإنسان معمرًا للطبيعة في إطار التكامل معها وإثرائها، بحيث لا يكون السعي فيها والصراع معها محطمًا لموازينها، ولم يكن يتسق مع الفكر الإسلامي بالتالي موقف عدم المبالاة من تخريب البيئة، هناك احترام لقدرات الإنسان ودوره، ولكن مع وضع قدرة الإنسان ودوره في إطار الكل الأشمل الخاضع لله تعالى.

في ضوء هذه التحفظات يمكن أن نصل إلى قبول مفاهيم أو وحدات تحليلية مثل: الطبقة - النخبة - التراتب الاجتماعي - الأُمة - التوازن الاجتماعي - تَمَفْصُلِ الممارسات الاجتماعية - التخطيط. . . إلخ. . . (ويلاحظ أن الأمثلة المقبولة مني تنتمي إلى مدارس غربية مختلفة). مثل هذه المفاهيم أو المكونات إذا استخدمناها باعتبارها عالمية (أي عند مستوى عال من التجريد) ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بمناخ واقعنا الاجتماعي الموضوعي. وهذا طبيعي، فاستخدامها عندنا على مستوى مجتمع - أُمة معين هو استخدام لهذه المفاهيم على مستوى أقل من التجريد، لذا فإن مضمونها ووزنها النسبي وعلاقاتها المتبادلة في نسقنا النظري تختلف كثيرًا أو قليلاً عن وضعها في النسق الغربي. فالأُمة والدولة المركزية عندنا - على سبيل المثال - تتخذان مضمونًا خاصًا وفقًا لطبيعة تكوينهما التاريخي. فالأُمة - الدولة ليست إنجازًا حديثًا شكلته البورجوازية وارتبط إلى حد كبير بمصلحتها في توحيد السوق الداخلية وفي المشاركة في مشروع السيطرة الخارجية (كما حدث في الغرب الحديث). الأُمة والدولة المركزية تشكلتا عندنا منذ زمن بعيد، وقبل أن تظهر البورجوازية الأوروبية على مسرح التاريخ بقرون طويلة، وقد تراكم في هذه العملية أثر العقيدة الموحِّدة (الإسلام) الذي رسَّخ الترابط والانتماء على نحو أقوى مما حققته مثَلاً وحدة السوق في الولايات المتحدة. «الطبقات الاجتماعية» تحمل عندنا كذلك مضامين تختلف عن تلك المضامين المحددة التي اتخذها هذا المفهوم في السياق الأوروبي، فلا الملتزمون عندنا كانوا كإقطاعييهم، ولا رجال الأعمال في ماضينا وحاضرنا كان لهم نوع الدور أو وزنه الذي أدته. . .

بورجوازيتهم، وكذلك لم يكن للصراع بين طبقة العمال وطبقة أصحاب رؤوس الأموال الدور الكبير نفسه الذي كان لهما داخل النسق الاجتماعي والنظري الأوروبي. . . إلخ. . . إن دور الطبقات المختلفة تحدَّد عندنا بمنطق تطورها التاريخي الخاص، في إطار استمرارية مجتمعية تمثلها الأُمة ـ الدولة.

ثانيًا: تراثنا هو المنطلق للتنمية

أشرت في حديثي عن الممارسة النظرية المستقلة إلى أنها تقتضي استيعابًا لما ورثناه إذا أردنا أن نضع تصورًا للمستقبل، فالتراث ـ والإسلام في القلب منه ـ لا يعتبر مجرد تاريخ مضى، فهو حامل لرسالة متجددة وأساس لصياغة نهضتنا المستهدفة. ونقصد بالتراث مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع عندنا للإنجازات المادية والمعنوية. ويشمل ما هو مكتوب ومنشور وما هو كامن أو متضمَّن في السلوك باعتباره قيمًا وتقاليد موجهة، والتركيز الخاص على الإسلام لا ينفي أثر التاريخ الحضاري السابق على الإسلام في مصر أو في غيرها من الأقاليم، ولكنه يعني أن التأثير الجوهري والإطار المرجعي المعتمَد يرتبطان أساسًا بالإسلام، وبالنسبة لأثر الحضارة الغربية الحديثة، فإنه أثر كبير وهائل بالنسبة لشرائح اجتماعية محدودة، وهي شرائح تمثل تشوهًا في البناء الاجتماعي العام للأمة بمعنى أنها تفتقد المفصل الطبيعي مع باقي الطبقات والفئات (وهذا سبب لتوتر حاد في العلاقات الاجتماعية)، أما بالنسبة للغالبية الكبرى من المواطنين (في مراتبهم الاجتماعية المختلفة) فإن قبولهم لوافد من الحضارة الغربية مشروط عادة بعدم التعارض مع المبادئ الإسلامية، ومع الأصول بشكل خاص.

ونرى أن الارتباط بتراث الحضارة الإسلامية لا ينحصر في المؤمنين بالدين الإسلامي. فهو تراث أبدعه وعاشه أبناء الأُمة جميعًا على اختلاف انتماءاتهم، وبتعبير محدد فإن تراث الحضارة الإسلامية على الأرض المصرية بشكل خاص، هو تركة مشتركة للمسلمين والأقباط، وإذا كان الدنيويون (أو العَلمانيون) عندنا أصحاب دعوة أصيلة، وليسوا مجرد صدى للدنيوية الغربية، فإن نزوعهم القوي للدنيوية لا يتعارض مع (بل يتطلب) احترامًا

ومحبة للتاريخ الحضاري للذات القومية، أي للتراث الإسلامي.

إن أثر الإسلام وتراثه الحضاري في صياغة المستقبل، مسألة ينهض بها التنظير المستقل، أو الاجتهاد والفقه المعاصر... ومن ناحيتي فإنني لا أزعم أنني وصلت في دراستي إلى ما يشبه النسق المتكامل، وما زالت الفجوة واسعة بين ما وصلت إليه وبين ما اتطلع لبلوغه، ولذا فإنني أقتصر هنا على إلقاء بعض الضوء على قضية أعتبرها محورية في الموضوع.

١ ـ التنمية المركبة عندهم: اقتصادية ـ اجتماعية

إن مصطلح التنمية المركبة يؤكد (حسب المعنى الحرفي للمركب) استحالة فصل المكونات الاجتماعية أو السياسية... إلخ على مستوى الواقع، وإذا كان ممكنًا أن يتم الفصل على مستوى التحليل النظري، فإن هذه العملية ينبغي أن تتم بحذر وكمجرد خطوة من الخطوات أثناء هذا التحليل، وعلى كل فإننا نقصد حاليًا مجرد تعيين ما إذا كانت الجوانب الاقتصادية والجوانب الاجتماعية هي الغالبة والمحدِّدة للطبيعة الكلية للمركب (أي التنمية)، ويساعد في توضيح السؤال أن نتذكر سريعًا كيف تناولت الممارسة الغربية هذا الأمر مع ملاحظة أننا نقصد بالجوانب الاقتصادية أساليب التعامل الرشيد مع الموارد الطبيعية من أجل الحصول على متطلبات المجتمع من المنتجات المادية والخِدَمية، ونقصد بالجوانب الاجتماعية كل ما يتعلق بالعلاقات بين البشر الذين يشكلون مجتمعًا معينًا، في صراعهم وتكاملهم، عبر أنماط الانتشار والتنظيم المختلفة، ووفق هذا التعريف الإجرائي العام، فإننا نعتبر الممارسات السياسية والثقافية متضمَّنة في هذه الجوانب الاجتماعية.

مع عصر النهضة ظهرت مجموعة من الأفكار المعروفة بالنزعة الإنسانية ولنقل إنها دنيوية أو مادية، وقد انتشر هذا الاتجاه وبلغ ذروته مع تنوير القرن الثامن عشر الذي طالب بحق الإنسان في أن يتطور بحرية وفق «جوهره الطبيعي»، أو وفق فطرته، وكان المقصود استعادة حالة الإنسان قبل أن «تغشى بصيرته» المعتقدات الكنسية في القرون الوسطى، فاستعادة أوروبا لما سمي بـ «الفطرة الإنسانية» كان أساس النهضة المستهدفة

وأساس التقدم في إطار نظام اجتماعي رشيد، وقد أصبح لمصطلح الفطرة الإنسانية استخدامات حالية متنوعة في المذاهب الفلسفية وفي مجالات العلوم الاجتماعية الغربية كافة، ابتداءً من الطب النفسي وانتهاءً بالإنثروبولوجيا ومرورًا بالاقتصاد وإنسانه الاقتصادي (وهو طبعة خاصة من إنسان الفطرة).

وحتى وقت قريب كان الشائع أن هناك خواصًا ثابتة للفطرة الإنسانية، ولكن اختلفت المدارس مع ذلك (منذ انتصار أفكار التنوير) في تحديد هذه الصفات، واختلفت بشكل خاص في تحديد نمط النظام الاجتماعي الرشيد الذي يتسق مع متطلبات الفطرة الإنسانية، فظهرت أنساق متنافسة ومتحاربة، ويزعم كل منها أنه الأكثر اتساقًا مع الفطرة الصحيحة إلا أن الخلافات كافة منذ القرن الثامن عشر حتى الآن ظلت محكومة بالإطار العام لتصور أوروبا الحديثة عن فطرة الإنسان. فبعد تهميش الدين أو إبعاده عن حياة المجتمع: أكدوا جميعًا أن الإنسان دنيوي بالفطرة، ويضع المنفعة الحسية الذاتية في مواجهة أي اعتبار آخر، أو على الأقل قبل أي اعتبار آخر، وواقع الحال أن ما ادعوه كفطرة إنسانية ليس اكتشافًا علميًا، فهو من تجليات النزعة الدنيوية المادية وليس أكثر، وقد أثبت التاريخ أن هذا المفهوم الأوروبي عن الفطرة الإنسانية أفرز شياطين وسفاحين يستبيحون قتل الآخرين وإبادتهم (أفرادًا وجماعات وشعوبًا وحضارات)، ولكن ما يعنينا هنا هو أن هذا المفهوم تولد منه على مستوى النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي الكلي اتفاق الجميع على تقديس معدلات التقدم التقني (الصناعي) أي قامت المقترحات المختلفة للعمران البشري على أساس تغليب الجانب الاقتصادي باعتبار أن هذا النمط من البناء هو الذي يتسق مع فطرة الإنسان ونوازعها، فالتقدم التقني والصناعي هو الذي يشبع الحاجات المادية للإنسان، فيصبح ممكنًا أن ترق الطبائع ويتهذب السلوك.

وهذا التصور له وجاهته، إذا كان المقصود أنه لا بد من توفير حد أدنى من المتطلبات المادية للإنسان قبل مطالبته بآداب علاقته مع الآخرين، ولكن هذا تحصيل حاصل ولا يمكن أن يكون موضعًا لنقاش، وتحديدًا

فإن محاولة تعريف الفطرة الإنسانية يبدأ بعد هذه النقطة وليس قبلها. فبدون توفر الحد الأدنى من المتطلبات المادية لن يكون هناك إنسان أصلاً... سَيَنْفَقُ ككائن حي، والحديث هنا لا يختلف في حالة الإنسان عنه في حالة النبات أو الحيوان، وإنما يكون الحديث عن الفطرة الإنسانية باعتبارها السلوك الطبيعي الذي يحاسب الإنسان على أساسه من الله والناس في إطار تنظيم اجتماعي ملائم، بعد افتراض أنه على قيد الحياة، أي حصل على الحد الأدنى من المتطلبات المادية.

إلا أن الغربيين لا يقصدون ذلك. فالفطرة الإنسانية عندهم مجبولة على تقديم المنفعة الذاتية أيًا كان المستوى المادي الذي حققته في معيشتها، ولذا فإن ردهم على الملاحظات المشهرة حول تدني أخلاق البشر، حول انخفاض توادهم وتراحمهم، يكون في التحليل الأخير مطالبة بمزيد من رفع معدلات النمو... وحين قدم ريجان برنامجه المستند إلى «اقتصاديات العرض» كان السوڤييت لا يكفون بدورهم عن ترديد شعار رفع معدلات النمو الاقتصادي كأساس لحل المشاكل كلها... وقد انهار الاتحاد السوڤيتي كله وهو يتكلم عن معدلات النمو... باعوا كل شيء، وتفعل أمريكا الآن الشيء نفسه، بتصور أن ذلك يُحدث نموًا أعلى... الكل مصر على هذه «الفطرة» رغم أن الملاحَظ خلال العقود الأخيرة أن العلاقة تتجه بشكل متزايد إلى أن تكون عكسية بين معدلات النمو الاقتصادي وبين درجة التحسن المعنوي والروحي.

٢ ـ التنمية المركبة عندنا: اجتماعية ـ اقتصادية

إذا كان حديثنا عن تنمية تابعة فإننا نكون حسب تعبير من نتبعهم بصدد عملية «تحديث» بهذه الطريقة أو تلك، ونحن سائرون على هذا الدرب فعلاً. قد تكون درجة التشوه عندنا حاليًا أعلى مما هو حادث في دول تابعة أُخرى، ولكن التنمية التابعة بمقتضى تعريفها تحمل بالضرورة قدرًا من التشوه، أي قدرًا من عدم الاتساق بين نمو القطاعات المختلفة، من منظور قومي... وعلى ذلك فإن زيادة التشوه درجة أو درجتين تُعد مشكلة محدودة في مداها ومقدورًا عليها طالما أننا في إطار القبول

بخضوعنا لمركز خارجي.

أما إذا كانت نظرتنا للمستقبل من منظور التنمية المستقلة، فإننا نكون بصدد تحدٍّ حقيقي، وإذا كنا نتكلم في هذا الأمر على سبيل الجد، ونحسب الحسابات المطلوبة، فإن السؤال الأول الذي يواجهنا هو: هل يمكن أن تتولد طاقات كافية لتحقيق المشروع، وكيف؟ آخذين في الإعتبار أن المضي في مثل هذا المشروع يعني مواجهة متصلة مع احتمالات الحرب الساخنة والباردة، يعني رفض التكيُّف مع النسق الدولي.

ونبدأ بأن نظرتنا للتاريخ البشري وسننه لا تشمل حتمية التنمية المستقلة لكل أُمة، ولا تشمل نمطًا عالميًا واحدًا للتنمية المستقلة. فالنمط الملائم لنا يختلف كثيرًا أو قليلاً عما يكون ملائمًا لغيرنا، وعلينا نحن أن نحدد ما يلائمنا في الهدف والوسيلة، وفي المجالين، نختلف عن النماذج المعاصرة (الغربية) وخاصة في مجال الهدف بتغليب الجانب الاجتماعي على الجانب الاقتصادي.

ويصدر الخلاف بيننا وبين الغرب عن مفهومنا للفطرة الإنسانية الذي يتعارض تمامًا مع مفهوم الغربيين لهذه الفطرة. والخلاف بين المفهومين هو بقدر الاختلاف بين الدنيوية والإسلام؛ فوفق عقيدة إسلام الوجه لله: يكون المال مال الله، والحياة الدنيا مِعبرًا للآخرة، وإذا كنا مأمورين بألا ننسى نصيبنا من الدنيا، فإن من واجبنا أن نفعل ذلك في إطار الضوابط الموضوعة والتي سنحاسب على أساسها يوم لا ينفع مال ولا بنون. هذا المفهوم الإسلامي لا يسلِّم أبدًا بغلَبة النوازع الحسية أو الأرضية أو الدنيوية في الفطرة الإنسانية. إلا أن الإسلام حين يطالب بتغليب الجوانب الروحية والمعنوية لا يعني سحب اعترافه بأهمية الجوانب المادية، ولكن الغلَبة تعني حق التوجيه وفرض الضوابط، وتحقيق هذه الغلَبة عملية تتطلب الجهاد المتواصل داخل الفرد وداخل الوسط الاجتماعي بهدف دحر أو تحييد النوازع المضادة لما يعتبره الإسلام فطرة صحيحة وطبيعية.

أحسب أن هذا المفهوم الإسلامي عن الفطرة الإنسانية، وأحسب أن استهداف تنشئة إنسان مؤمن أو مسلم وفق المعايير التي أشرنا إليها: يمثل

نقطة لقاء بين الغالبية العظمى من الفقهاء والعلماء، وبوسعنا أن نقرر كذلك أن الأصول الإسلامية التي تدخل في إطار علم العمران البشري بشكل مباشر، تُعتبر امتدادًا لمفهوم الإنسان الفرد المسلم، وتُعتبر سعيًا لأن يكون النظام الاجتماعي في مجمله معينًا على نشر هذا الإنسان القدوة، وعلى إطلاق قدراته وتأثيراته، بل وتمكينه من قيادة النظام، وكما كان الامتداد للفطرة الدنيوية على مستوى العمران البشري مُفضيًا إلى تغليب الجانب الاقتصادي على الجانب الاجتماعي؛ فإن الامتداد للفطرة الإسلامية يعني تغليب الجانب الاجتماعي على الاقتصادي(٥) . . . ولكن كيف؟ وإلى أي حد؟ أتصور هنا أن التعبير النظري عن هذا الهدف وعن أسلوب تحقيقه سيكون موضع خلاف بين مدارس متنوعة، كان الأمر كذلك خلال تاريخنا الطويل، وما زال كذلك وحتى اليوم، وهذا طبيعي ومطلوب، ولا نريد مؤسسة تقطع في مثل هذه الأمور وتحدد الحلال فيها والحرام، والحقيقة أن أسباب الخلاف المحتمل عديدة جدًا. فالفقيه أو المفكر الذي يتقدم بنسق معين مطالَب بأن يراعي أوضاع المجتمع في اللحظة الراهنة، ومطالَب بأن يراعي الأوضاع الإقليمية والدولية، وهو مطالَب باستيعاب منطق التطورات التاريخية التي أدت للوضع القائم في مستوياته المحلية والإقليمية والدولية، ولا شك أن تقييم ذلك كله والخلوص منه إلى نظرة مستقبلية سيتأثر بوضع الذات المفكرة، فهل هي من أصحاب المصلحة في الاستقرار أو من أصحاب المصلحة في الصراع؟ والاستقرار إلى أي حد أو الصراع إلى أي مدى؟ ثم ما هو تقدير الذات المفكرة للإمكانات الكامنة في الموقف والتي لم تُكشف أبعادها بعد؟ ثم هل تكوين الذات المفكرة يميل

---

(٥) يمكن الإشارة إلى كتابات المعاصرين أمثال أحمد حسين، وسيد قطب، وعبد القادر عودة، ويوسف القرضاوي، ومن خارج مصر نشير إلى مالك بن نبي وإلى باقر الصدر، ويلاحظ أن الاتفاق بين الجميع يقتصر على الفكرة الأصلية (تغليب الاجتماعي على الاقتصادي)، ويمكن الرجوع إلى مؤلف هام يقدم صورة عامة لتطور الفكر العربي الإسلامي الحديث من مشرق المنطقة العربية إلى مغربها:

- فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩.

إلى المخاطرة أو يجفل منها؟ مثل هذه الأسئلة يمكن أن تتفرع منها مئات من الأسئلة الأُخرى، وكلها قابلة لتوليد مدارس مختلفة.

ولكن رغم هذا، لا ينبغي أن ننسى أن مبدأ التنمية المستقلة، المستند عندنا إلى مفهوم غلبة الجوانب الاجتماعية، سيحِد من التباين... سيجعل الفرقاء ـ على اختلاف مواقعهم ـ أعضاء في فريق واحد، فمن منظور التنمية المستقلة لا يمكن، على سبيل المثال، أن يحدث خلاف جذري حول ضرورة الحذر الشديد عند التعامل مع الدول المسيطرة على النظام الدولي في المجالات كافة، فالأُمة التي تؤمن بأنها مكلفة بأداء رسالة، وبأنها بفضل هذه الرسالة خير أُمة أُخرجت للناس، هذه الأُمة التي تحرص على عزتها وحريتها في الحركة، لا تعطي للأجانب هيمنة على اقتصادها أو أمنها... وكذلك فإن تحديد المسار التنموي (المقيد بتغليب الجوانب الاجتماعية) لن يجعل معدل النمو في الناتج هدفًا مقدسًا يعلو على أي شيء آخر... على الأخلاق والعدل والقيم.

إن دين الفطرة عندنا على مستوى المجتمع ـ كما هو على مستوى الفرد ـ لا يقبل الاستضعاف وقتل الملايين (كما حدث في إنشاء الولايات المتحدة) بحجة رفع معدل التنمية حتى إذا كان هذا صحيحًا فإنه مرفوض من كل المسلمين الذين يدرسون النماذج المختلفة للتنمية الاجتماعية الاقتصادية، وسنستطرد على أي حال في شرح بعض هذه الجوانب التي يُتفق عليها في التنمية، التي تقود الأهداف والقيم الاجتماعية الإنسانية.

ثالثًا: بعض النتائج والإضافات لمفهوم التنمية المستقلة (الاجتماعية ـ الاقتصادية)

١ ـ نقد مفهوم التحديث

مفاهيمهم في الغرب عن التنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية يسعون إلى نشرها عندنا تحت اسم التحديث... ومفهوم التحديث يتضمن أن الحديث والتقدم هو الحضارة الغربية، وعملية التحديث هي بالتالي محاولة الدول التابعة لكي تكون قطعة من الغرب، أو قطعة من أوروبا ـ حسب

التعبير الشهير للخديوي إسماعيل ـ وقد ابتلع الكثيرون منا هذا الطعم، وأصبح كل من يقول غير هذا ـ في نظر هؤلاء ـ جاهلاً أو متخلفًا. في دراسة ميردال مثلاً نجد أنه افترض في «الدراما الآسيوية» أن التحديث هو الهدف الطبيعي والملهِم، وتَتَبع واقعيًا ومنطقيًا الخطوات المطلوبة لتحقيق قيم التحديث، ولكنه لاحظ بعد أن فرغ من عمله الكبير أن «مُثُل القومية هي أسهل المُثل انتشارًا بين الجماهير في الأقطار المتخلفة، بالمقارنة مع كل مُثُل التحديث الأخرى»، ولكنه لم يتوقف طويلاً أمام هذه الملاحظة المهمة، والتي كان ممكنًا أن تعدل كثيرًا في تحليلاته وتركيباته، فالتعمق في هذه الملاحظة كان يربط إعادة بناء الأمة Restructuring بالروح القومية ـ في المقام الأول ـ وإذا رُبطت إعادة البناء بروح قومية عريقة تتصدى للسيطرة الخارجية (وهذا متسق تمامًا مع المضمون المركب لنموذج الاستقلال) سيضيف ذلك ويحوِّر فيما يسمى بقيم التحديث. فشرح ميردال (وغيره طبعًا) لقيم التحديث يقتصر على العقلانية ـ تخطيط التنمية ـ زيادة الإنتاجية ـ المؤسسات والتصرفات المناسبة... إلخ، ولكن ننسى في مثل هذا الحصر أهم قيمة لازمة للنهوض وهي الثقة بالنفس قِبَل الدول المسيطرة، هذه القيمة هي بالفعل الأهم بمنطق التنمية المستقلة، إذا سلمنا بحقيقة أن الجماهير لا تندفع بكل طاقاتها ـ وعن حس فطري سليم ـ إلا في إطار بعْث قومي أصيل في مواجهة التحديات الخارجية القوية.

إن انتزاع الاستقلال الاقتصادي لا يمكن تحقيقه إلا إذا توفر جو من الثقة بالنفس وإلا إذا زالت الرهبة عن «أنصاف الآلهة» أبناء الدول المسيطرة، وإلا إذا انبعث الإبداع الذاتي للأمة، وإلا إذا أصبحت هناك جرأة في اتخاذ الموقف النقدي أو الرافض من النصائح الخارجية، إذا تعدت هذه الجرأة الموقف من التكنولوجيا الملائمة أو أولويات المشاريع، إلى نظرية التنمية الاقتصادية كلها، وإلى هدفها الرئيسي، وسينعكس هذا بالضرورة في تحديد نمط الاستهلاك المستقل والملائم.

إن استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية هي استراتيجية لتنمية اقتصادية مستقلة أو لتنمية اقتصادية متمركزة حول ذاتها، وإذا كانت عملية التنمية عملية مركبة، فإن هذه التنمية المركبة (بمكوناتها الثقافية والسياسية

والاقتصادية والاجتماعية) هي أيضًا تنمية مركبة متمركزة حول ذاتها، أو هي نهضة شاملة تنبعث من قلب الأمة، وكل هذا لا يتساوى طبعًا مع مفهوم التحديث (بمضمونه السائد) ولذا لجأ البعض إلى استخدام «التحديث المؤصل» (أنور عبد الملك) ولكن من الأفضل أن نقول: «التجدد الذاتي» أي التجدد من داخل الأمة ومن داخل قيَمها، وهذا التجدد الذاتي لا يغفل عما حوله، ولكن يتفاعل ويتمثل حسب قراره هو. إن التجدد الذاتي ـ الذي لا يغفل عما حوله ـ هو روح التنمية المستقلة المركبة. أو روح النهضة القومية الحضارية. وفي كل هذا نحن في الحقيقة نعيد اكتشاف ما قاله الرواد. فالأفغاني عاب على العثمانيين أيامه نفس ما نعيبه في أيامنا فقد «شيدوا عددًا من المدارس على النمط الجديد» وبعثوا بطوائف من شبابهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب، وكل ما يسمونه (تمدنًا) وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني (أي أن التمدن لا يكون حقيقة إلا إذا كان منبعثًا من داخل الأمة ومن التطور الطبيعي لمجتمعها) والتجدد الذاتي الذي ينتج «تمدنًا» أصيلًا يؤدي بالضرورة إلى صياغة (أو بعث) مراكز حضارية متباينة، تحدد نظرة إلى الكون والذات والآخرين، تختلف عن نظرة الحضارة الغربية، والربط بين المشروع القومي والاستقلال الحضاري هو بالتحديد ما يجعلنا نرفض بحزم مفهوم ومصطلح «التحديث».

٢ ـ مفهوم الاستقلال الحضاري

وقضية الاستقلال الحضاري تحتاج مزيدًا من الاستطراد.

إن السؤال الخاص بالهدف الحضاري ليس غريبًا على تراثنا الفكري الحديث، إذا لم نتجاهل أطروحات التيار الذي نرمز له بالأفغاني ومحمد عبده. ولكن القسم الغالب من نخبنا الحاكمة سياسيًّا وفكريًّا استوعبته الحضارة الغربية بشكل أو آخر، فأزيح هدف الاستقلال الحضاري العربي، وحل محله مصطلح التحديث الذي يعني عند أصحابه أن نكرر ما فعله الغرب خطوة خطوة كي نصل إلى ما وصل إليه، فالحضارة الحديثة ـ في

عرفهم ـ هي حضارة عالمية واحدة، وهي كل لا يتجزأ، وهي حضارة الغرب، وهدف الحداثة بالتالي يعني أن نكون قطعة من الغرب. كان هذا هو الجو السائد بحيث إن مفهوم التمايز أو الاستقلال الحضاري لم يكن ضمن ترسانتنا الفكرية أثناء ذروة المد القومي في الخمسينيات والستينيات ولكن الفكرة لقيت قبولاً متزايدًا في السنوات الأخيرة، وإن ظل المفهوم غامضًا في أذهان الكثيرين، رغم التقبل المبدئي له. ولذا فإن الأمر يحتاج إلى مزيد من الجهد النظري المكثف من أجل تحديد المقصود.

وقد نفضل التعبير عن مفهومنا بمصطلح «الاستقلال الحضاري» لأن الحديث عن «المشروع الحضاري العربي» ـ في ظل المناخ السائد ـ قد يُفهم باعتباره مشروع العرب للّحاق بالحضارة الحديثة، أي مشروع حضارة غربية يتكلم أهله العربية، وهذا اللَّبس ينبغي أن يُستبعد. وأود أن أوضح أن مفهومي للحضارة يدخل فيه كل ما أبدعه ويبدعه البشر ويمارسه الإنسان لإشباع حاجاته المادية والفكرية والروحية، أي أن الحضارة عندي لا تقتصر على الإبداع الفكري والروحي فقط. وطبيعي أن مجمل الإبداع في المجالات المختلفة يتحقق عبر الزمن في مجتمع. وعند مستوى أقل من التجريد والتعميم نقول إن هذه العملية تحققت وتتحقق تاريخيًا داخل مجتمعات محددة، وفق تاريخ الإبداع الخاص بها، ووَفق الشروط البيئية المحددة. والمجتمعات التي حافظت على روابطها حتى تبلورت في مرحلة أو أخرى إلى صيغة متماسكة نسميها أمة، كانت إنجازاتها الحضارية (بأنواعها وأشكالها كافة) متمحورة حول نفسها أي تطورت هذه الإنجازات إلى نسْق من المتغيرات تشكلت، وتشكلت علاقاتها، على النحو الذي يحقق للمجتمع وَحدته.

وَفق هذا، لا نتصور اعترافًا بأمة بغير اعتراف بالإنجاز الحضاري التاريخي المتكامل لهذه الأمة، فأمة لا تنتج حضارة متكاملة خاصة بها لا يمكن أن تكون أمة، ومصطلح الاستقلال الحضاري هو تعبير عن هذا المفهوم، وهو لا يتنافى مع حقيقة التفاعل الدائم بين الحضارات. ولا مع حقيقة التشابه بين الملامح الحضارية لعدد من الأمم المتقاربة نتيجة كثافة خاصة في الروابط والتفاعلات فيما بيْنها، لكننا لا نعتقد بوجود رابطة

ضرورية وواقعية بين مرحلة النمو الاقتصادي في الغرب، وبين إمكانية التعديلات المطلوبة في النمَط الحضاري، ولذا لا نستنتج أن التوصل إلى هذه التعديلات حتمي (كما فعل ماركس) فقد يتعذر التعديل الكبير ـ في كل المجتمعات الغربية أو بعضها ـ في الوقت المناسب، لسبب أو آخر. والتعديل المطلوب هو ـ في كل الأحوال ـ معركة قاسية ينبغي على المجتمعات الغربية أن تخوضها باعتبارها معركة متميزة، رغم ارتباطها بإحداث تغييرات ملائمة في كافة الممارسات داخل المجتمع، وقد يؤدي فشلها إلى انهيار النمط كله. وبمنجزاته العلمية والاجتماعية الكبيرة كلها. ولكن سواء نجحت هذه المجتمعات أو فشلت لاستعادة ما فقدته أثناء الثورة الصناعية البورجوازية، فإن من واجبنا في الشرق أن نستخدم مدخلاً مختلفًا للبعث والنهضة، ونجاحنا في الاحتفاظ بالجوهر الإيجابي لتراثنا الحضاري القائم على التوازن بين الجوانب المادية والمعنوية، وإقامة مجتمع متقدم اقتصاديًا في هذا الإطار، هو إسهام فعلي لتقويم النمط الغربي (من خلال التأثير بنموذج ناجح)، وهو إسهام بالتالي في تطور البشرية بشكل عام.

إن هذا الكلام ـ إذا استطردنا وتعمقنا في بحثه ـ لن يبدو كموضوع إنشائي، ولكن قد يبدو كبيرًا على من كان في مثل حالنا، والحقيقة أنه ليس كذلك إلا بمقدار اعتبارنا التنمية الاقتصادية المستقلة مهمة يستحيل علينا تحقيقها، لأن القضيتين مرتبطتان، وكما يعتبر الاستقلال الحضاري كلامًا فارغًا بدون أساس اقتصادي متين، يعتبر تحقيق تنمية اقتصادية مستقلة وأصيلة محاولة عرجاء بدون استقلال حضاري.

٣ ـ معدل النمو ومتوسط الدخل

إذا حددنا أن الهدف الرئيسي البعيد هو الاستقلال الحضاري، وإذا سلمنا بأن تبنى هذا الهدف على نحو جاد يعني ثورة عميقة في كل جوانب حياتنا فإن كافة سياسات التنمية لا بد أن تصمم بحيث تتلاءم مع هذا كله، وتحتل التنمية الاقتصادية في ذلك موقعًا أساسيًا، فالحديث عن مشروع حضاري، مستقل يصبح لغوًا إذا لم يكن مدعومًا بقوة اقتصادية،

وتواصُل التنمية بمعدلات عالية جزء لا يتجزأ من مركَّب الهدف الرئيسي البعيد، ولكن هذا التصور المتكامل يتطلب إعادة النظر في مفهوم واستخدام معيار متوسط داخل الفرد، وما يشبهه (أي متوسطات الأنصبة الكَمية للفرد من منتجات معينة أو خدمات) فهذا المعيار ما زال يستخدم ـ على نطاق واسع ـ باعتباره أداة القياس الرئيسية للتقدم، وبالتالي يكتسب معدل النمو أهميته الكبرى باعتباره وسيلة الانتقال من متوسط دخل أدنى إلى متوسط دخل أعلى، ويتضمن هذا عادة فرض اقتراب بلد ما من امتلاك القدرة الذاتية على مواصلة النمو، ويتضمن بالتالي أمل تضييق الفجوة (ثم إلغائها) بين مستويات الدخول والمعيشة في الدول «المتخلفة» أو «النامية» وبين الدول «المتطورة».

وتضييق الفجوة ثم إلغاؤها يساوي في الأدبيات الغربية (في الدول الرأسمالية والاشتراكية) أن عملية «التحديث» والتنمية قد تحققت في جوهرها، وهذا الاستخدام لمتوسط دخل الفرد ولمعدل النمو مرفوض تمامًا من ناحيتنا، لأنه لا يتسق مع مفاهيمنا عن التنمية المستقلة، وما تضمنته من استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

إن متوسط دخل الفرد وفق هدفنا الرئيسي البعيد ليس المعيار الرئيسي للتقدم والتخلف، فالمعيار الرئيسي هو الاستقلال أو التبعية (حضاريًا وسياسيًا واقتصاديًا). وبالتأكيد فإن هذا المعيار الكيفي المركب لا يحمل أناقة وبساطة التعبير الكمي الممثل في معيار متوسط دخل الفرد، ولكن إذا كان المقصود التوصل إلى معيار أصدق دلالة، فإن معيارنا الكيفي أكثر كفاءة في تحديد الفارق الجوهري بين الدول التابعة والدول المستقلة أو الدول المسيطرة، وهو أكثر كفاءة في تحديد الإمكانات الديناميكية الكامنة في الاقتصادات المختلفة.

وحتى بالنسبة لقضية الفجوة بين متوسط دخل الفرد عندنا، وعند الدول المسيطرة، تكتسب هذه المعايير أهمية كبيرة (إذا تحقق شرط التنمية المستقلة) ضمانًا لاستمرارنا في تشغيل استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، إننا نسقط الدلالة التفصيلية (أو الكمية) لحجم الفجوة التي

تفصل الدول التابعة المتخلفة عن دول الشمال (نظرًا للعيوب الفنية العديدة التي تصاحب احتساب متوسط نصيب الفرد)، ولكننا نهتم بالدلالة العامة لوجود فجوة تعكس تفاوتًا حادًا في القدرة الاقتصادية، أي أننا نستفيد من هذه المعايير باعتبارها مؤشرًا لحالة كيفية خطيرة، وليست القضية أننا نسعى إلى سد هذه الفجوة بأي ثمن، وليست القضية أننا نتطلع إلى نمط الاستهلاك والحياة في الشمال، ولكننا نقلق قطعًا مما تعنيه هذه الفجوة الهائلة من التفوق العلمي والتكنولوجي الكاسح الذي يملكه الشمال، فالحرص على نمط حياة مستقل. أو على مشروع حضاري مستقل، لا يقلل أبدًا من الحرص على امتلاك كل المعارف العلمية الحديثة، وعلى سد الفجوة في هذا المجال بالذات، وبأقصى سرعة ممكنة، فالتنمية الاقتصادية المستقلة يستحيل استمرارها بدون هذا المسعى لكسر احتكار المعرفة العلمية. إن أهدافنا من البناء الاقتصادي تختلف عن أهل الشمال، وأولوياتنا تختلف أيضًا حسب هذه الأهداف، وحسب مستوى القوى المنتجة، وكل ذلك يتطلب نظرة مستقلة في ابتكار واستخدام التكنولوجيا الملائمة، ولكن ينبغي في كل الأحوال أن نستهدف الوصول إلى مستوى القدرة التكنولوجية الذي يمكِّننا من إنتاج أي شيء نحتاجه لإشباع حاجاتنا المستقلة المتنامية، أو للدفاع - عسكريًا - عن مشروعنا الحضاري ضد الهجمات الخارجية المحتملة، ولست في حاجة إلى التأكيد بأن هذا المنطق لا يتنافى - بل يتطلب - متابعة إيجابية (أي نقدية) واستيعابًا لنتائج الثورة العلمية والتكنولوجية في الغرب، ولكن هذه معركة ضارية، ليس فقط ضد العمالقة المحتكرين لهذه البضاعة، ولكن أيضًا ضد مخاطر الانبهار، والاستسلام لموقف الاستيراد البليد.

٤ ـ استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية

وقد أسهمت البحوث التنموية في السنوات الأخيرة، وعبر جهد خاص ومتميز لاقتصاد الدول التابعة، في صياغة «مكوِّن إنتاجي» ملائم لنموذج التنمية المستقلة، ممثلاً في استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية وتكلفت كتابات عدد من اقتصاديينا البارزين بشرح الجوانب المختلفة لهذه

الاستراتيجية، بحيث نكتفي هنا بتسجيل تعريف عام ومركَّز سجله إسماعيل صبري عبد الله، إن «جوهر القضية هو بناء هيكل صناعي متكامل داخليًا، ومتكامل مع قطاعات الاقتصاد القومي الأخرى، وفي مقدمتها الزراعة ومتسق مع أهداف المجتمع الاجتماعية والحضارية، وهذا الهيكل الذي يُبنى على أساس من الاعتماد على السوق الداخلية الضخمة التي تفتحها استراتيجية الوفاء بالاحتياجات الأساسية، يتضاءل اعتماده على التجارة غير المتكافئة مع الدول الرأسمالية، ويمكن أن يخرج من قبضة الشركات متعددة الجنسية. فالتنمية لا يمكن أن تكون مستقلة إلا إذا كانت متوجهة إلى السوق الداخلية، أو متمركزة على الذات كما يقال في الأدب التنموي الحديث، وهي في الوقت ذاته التنمية التي يمكن أن تغذي نفسها وتسير قدمًا دون استجداء عون خارجي، والقيمة الأساسية لهذا التعريف هي أنها تفهم وتركِّب استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية باعتبارها توظيفًا للتنمية الاقتصادية باتجاه الهدف الرئيسي والبعيد؛ كسر التبعية، وتحقيق تنمية شاملة مستقلة، وهو مفهوم لا نراه واضحًا بالقدر نفسه عند بعض المنتمين إلى نموذج الاستقلال، والمروِّجين لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

وأعتقد أن استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية إذا حُكمت بالهدف الرئيسي والبعيد (الاستقلال)، فإن المنطق الداخلي لهذه الاستراتيجية والذي يعكس احتياجات عملية، يؤدي إلى تكامل المبادئ الستة (بمفهوم معين وبأوزان متناسِبَه) في توليفة تبدو متسقة، وذلك على النحو التالي باختصار.

(أ) العلاقة مع العالم الخارجي

تبدو تِلْكَ الاستراتيجية متلائمة تمامًا مع هدف الاستقلال، فهي تؤدي ـ اقتصاديًا ـ إلى تقليل الاعتماد على العالم الخارجي كميًا (بالحد من الاستيراد والاقتراض) ونوعيًا (من حيث الاستغناء عن الخارج في إشباع أكبر قدر ممكن من الحاجات الأساسية) ويفضي منطق الاستراتيجية إلى هذه النتيجة من خلال التغيير المقترح في نمط الاستهلاك والإنتاج.

(ب) الاعتماد على النفس

هذا المبدأ متضمَّن بداهة، من خلال الاعتماد الأساسي على تعبئة الفائض الاقتصادي، وباتجاه التنمية إلى إشباع الحاجات الأساسية بالعمل والإمكانات المحلية، وبمفهوم أوسع وأكثر ديناميكية: من خلال ما نسميه روح التجدد الذاتي وملاقاة التحديات الخارجية.

(ج) دور الدولة

إذا كان دور الدولة في التجربة الغربية أساسًا لفتح العالم أمام التجربة، فإن دور الدولة في البلدان التابعة أساسي لحماية تجربتها في التنمية من العالم الخارجي، أي أنها تواجه العالم الخارجي من موقع ضعف وليس من موقع قوة ـ كما كان الحال في الدول الغربية ـ وهي في موقف الدفاع الاستراتيجي وليست في موقف الهجوم الاستراتيجي، ويتطلب ذلك أن تعمل الدولة كمؤسسة مركزية تستخدم استخدامًا أمثل الكفاءات البشرية النادرة في المجالات العلمية والفنية والاقتصادية والإدارية، بنفس منطق الحاجة إلى تركز الكفاءات العسكرية في مؤسسة واحدة. إن نوعية المسؤوليات المترتبة على استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية تتطلب إدارة للعلاقات الدولية (سياسيًا واقتصاديًا) بدرجة عالية من الكفاءة، بحيث تقلل إلى أدنى حد مخاطر وخسائر الصدامات الخارجية المحتملة، وتستفيد إلى أقصى حد من التناقضات الحية بين الدول والكتل المسيطرة. ولا يُتصور أن هذه الاستراتيجية يمكن أن تشق طريقها في التنفيذ بدون نوع من مؤسسات اقتصاد الحرب، ويعني ذلك أن منطق الاستراتيجية يؤدي بالضرورة إلى سيطرة السلطة المركزية على مفاتيح الاقتصاد القومي، وإلى تدخلها المباشر والحاسم في إدارة الاقتصاد. لا بد من تخطيط مركزي عيني ومالي يحدد اتجاهات ونسب النمو المتلائمة مع دعم الاستقلال، ومع نمط الاستهلاك المستهدف، وفي إطار التأهب الدائم للضغوط الخارجية المحتملة. ويصعب في الحقيقة أن يتفق مع منطق هذه الاستراتيجية وهمُ الاعتماد بأي قدر على ما يسمى آليات السوق لتخصيص الموارد، أو وهمُ الاعتماد على مبادرة القطاع الخاص المحلي (ومن باب أَولى

الأجنبي) كعامل حاسم، دون أن يعني ذلك دعوة لتصفية القطاع الخاص، بل لعلنا ندعو إلى عكس ذلك في إطار المحددات المفروضة.

(د) القفزة الكبيرة

هذا المبدأ مضمون أيضًا بمنطق الاستراتيجية ويشمل ذلك تعظيم الفائض الاقتصادي المخطَّط (حسب مصطلح باران) واستثماره وفقًا لأهداف الاستراتيجية، بالإضافة إلى الهجوم المنتشر على جبهة واسعة (أي ليس على الجبهة الاقتصادية وحدها) في لحظة تاريخية واحدة.

(هـ) التوزيع

منطق إطلاق المبادرات وحشد القوى البشرية لملاقاة التحديات الخارجية والداخلية للتنمية المستقلة، يتطلب الحد من تفاوت الدخول إلى القدر الضروري لحفز العمل والإبداع، ولا يؤدي إلى الانقسام والتناحر، إلا أن قضية التوزيع بالنسبة لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية ليست إضافة ملائمة من خارج الاستراتيجية، أي ليست مجرد سياسة داخلية، ولكنها متضمنة في هيكلها الإنتاجي نفسه. ولكن يمكن أن نقول في الوقت نفسه إن إدراك أهمية التماسك الاجتماعي عامل مهم في تيسير التقبل العام لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

(و) التنمية عملية مركبة

إن الإشارة إلى التغيرات العديدة المتزامنة كانت متضمنة - في الواقع - في كل مبدأ من المبادئ السابقة، ولكن لا بد من تحديد تصور نظري متكامل لمضمون التغيرات المطلوبة، وهذا ما تغفله كثير من الدراسات حول استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية. إن تحديد التصور المتكامل عملية صعبة؛ وتتطلب التفاعل الخلاق بين علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة مع جهود العاملين في المجالات الثقافية والتعليمية والتربوية. ولكن بدون التوصل إلى تصور متكامل يبدو ممكنًا ومتسقًا - منطقيًا وفعليًا - مع متطلبات المبادئ السابقة، تصبح استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية

كخطة وضع الجرس في عنق القط، أي خطة جميلة ولكن غير قابلة للتشغيل، ومحبوب الحق كان مصيبًا تمامًا حين حذر من تحول الحديث عن الاستراتيجية الجديدة إلى «موضة مستهلكة»، وهو يؤكد «أن الاستراتيجية الجديدة للتنمية تتطلب تحديدًا أساسيًا لتوازن القُوَى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث إنه ما لم يتم التوصل إلى قرار على أعلى المستويات السياسية، وتتم تعبئة الحركة السياسية بأسرها في داخل البلد خلفها، فستظل هذه الممارسات التخطيطية أكاديمية إلى حد كبير، ولكن كيف تُتخذ القرارات السياسية المطلوبة بدون ما سماه ميردال «الحكومة القوية»؟ إن ميردال يعتبر سائر الحكومات في الدول التابعة (حتى أشدها دكتاتورية) حكومات «رخوة ـ Soft» وهو يعني أنها غير قادرة على فرض القوانين والقرارات التي تبدو ضرورتها واضحة؛ لأن هذه الحكومات خاضعة لأصحاب المصالح المتخندقة في الأوضاع القائمة، والتي تتعارض التشريعات والإجراءات المطلوبة مع مكاسبهم المحققة من بقاء كل شيء على حاله؛ إن «الحكومات القوية» هي شرط أساسي إذن لكي تكون استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية قابلة للتشغيل.

كذلك فإن نموذج التنمية المستقلة هو المتسق منطقيًا مع مبدأ عدالة التوزيع، فهو لا يفترض (كمدخل لهذه العملية) إمكان إجراء تعديل أساسي في علاقات التوزيع، مع بقاء نفس القوى الدولية والمحلية مسيطرة على علاقات الإنتاج داخل النموذج (أو داخل النظام) رغم تعارض مصالح هذه القوى ـ جذريًا ـ مع مبدأ إعادة توزيع الدخل. إلا أن نموذج التنمية المستقلة يأخذ عمقه الحقيقي ـ كما أشرنا ـ عند التحامه مع استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، التي تتضمن (بحكم تعريفها) ثورة في نمط الاستهلاك، وهجومًا مباشرًا على مواقع الفقر، أي أن عدالة التوزيع مُتضمنة ومضمونة فعلاً في بنية الاستراتيجية، ولكن يحسن في هذه الحالة أن نحدد التحدي الذي يواجه استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، لا على أنه إعادة توزيع الناتج، ولكنه في الحقيقة نمط الاستهلاك الملائم، وتقبُّل المجتمع بفئاته الوطنية المختلفة لهذا النمط. وغني عن البيان أن تحديد نمط الاستهلاك المستهدف، والالتزام به، ليس

عملية اقتصادية بحتة، ونعني بذلك أن التحديد والإقناع والالتزام عملية تشترك فيها اعتبارات وأدوات متنوعة، ونعني أيضًا أن تحديد نمط الاستهلاك وتطوره لا يتحدد فقط حسب مستوى القوى المنتجة المتاحة.

لقد عاب جلال أمين على الاقتصاديين تشويه فكرة العدالة، إذ حولوها إلى قضية إعادة توزيع الدخل، وبدلاً من التساؤل عن طبيعة المنتجات نفسها، وعما إذا كانت تلبي حاجات حقيقية للإنسان أو لا تلبيها، قنِع الاقتصاديون بمطلَب تافه ليس أفضل كثيرًا من رغبة الفرد في أن يلحق بمستوى معيشة جاره، بصرف النظر عما إذا كان يحتاج حقيقة إلى ما يحوزه هذا الجار. وهذه الفكرة توجِّه البحث حول نمط الاستهلاك بحيث لا يكون هذا النمط مجرد تعبير رشيد عن إمكانات الاقتصاد القومي في مرحلة ما، وخطوة للاقتراب من النمط الاستهلاكي السائد حاليًّا في الدول الصناعية الغربية، فهذا التصور يظل مثقلاً بالتبعية الفكرية، ويعني أننا لم نتغير في الأعماق إلى الدرجة المطلوبة لملاقاة التحدي.

فإذا انتقلنا إلى تحديد الوسيلة المتسقة مع الهدف الذي ننشده (غلبة الجانب الاجتماعي في المركَّب التنموي) فسنجد أنها منطقيًّا الاعتماد على تعبئة جماهير الأُمة، ويتطلب ذلك وضوحًا نظريًّا تقدمه اجتهادات الفكر الإسلامي، مطلِقة حركة البشر ومبادراتهم، ومؤكِّدة مشروعية المشاركة (وهي أوسع من مفهوم الشورى التقليدي وإن تضمنته بالقطع) الواسعة في معارك الأُمة، وفي مختلف مستويات القرار. إن وسيلتنا الأساسية لتحقيق التنمية المستقلة هي اعتماد مطْلق على مفهوم للفعل الاجتماعي يسعى لتعبئة كل ما يبذله البشر من طاقات متنوعة ومتنافسة في إطار مجتمع - أُمة معين عبر التشكيلات المؤسسية الملائمة. وإذا كان مفهومنا النظري لا يقيم عراقيل في وجه هذا الأسلوب، فإن المتطلَّبات العملية لا تترك لنا مجالاً لاختيار آخر. فنحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نختار الاعتماد على الطاقات المبدعة للنُّخب السياسية الرشيدة، وعلى تدخلها السياسي المخلص، ونبعد - أو نُحيِّد - جماهير الشعب عن ساحة الصراع من أجل التنمية المستقلة، نحن لا نستطيع أن نختار هذا الأسلوب من الناحية العملية؛ لأن طريق التنمية المستقلة يتضمن كما قلنا احتمالاً ممتدًا. وقتال

هذه الأيام لم يعُد مواجهة بين فريقين من الفرسان؛ فالتقنيات العسكرية الحديثة ألغت الفارق بين الخط الأمامي والخطوط الخلفية، وأصبح الجميع في قلب أهوال المعركة العسكرية بالمعنى الحرفي والمباشر، فضلاً عن استنزاف الموارد للمجهود الحربي وتأثير ذلك على مستوى التقدم والرفاه الاقتصادي العام، فكيف نضمن الصمود في طريق التنمية المستقلة، دون مشاركة إيجابية نشطة من جماهير الأُمة كلها؟ ولكن كيف نقنع الأُمة بهذه المشاركة وقبول التضحيات؟ إن الثورات العظيمة أو لحظات النهضة تقودها عقيدة، فهل نملك هذه العقيدة التي تعيد للعرب لياقتهم القتالية؟ لا شك أن الدين والإسلام تحديدًا، يقدم هذه العقيدة.

وكي لا نخدع أنفسنا، ينبغي أن نعترف بأن تشغيل نموذج الاستقلال، على النحو الذي حددناه، شاملاً استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، يُعتبر أمرًا بالغ الصعوبة، فالنموذج يفترض مواجهة لا تهدأ ضد قوى كبرى، مواجهة حضارية وسياسية واقتصادية، وقد تكون عسكرية، ولكن هذه المواجهة ـ على ضراوتها ـ هي «الجهاد الأصغر». فهي حرب ضد أعداء خارجيين لهم أبعاد محسوسة، ومؤسسات متميزة، ولهم مصالح واضحة تتعارض مع مصالحنا تعارضًا جذريًا. الشيء نفسه يقال عن مجاهدة الفئات الاجتماعية التي ترتبط بالأعداء الخارجيين، والتي تمثل كيانًا غريبًا مشوهًا فكل هذا أمره سهل نسبيًا، وممكن حشد كل القوى الوطنية في مواجهته، وبمعنويات عالية.

أما «الجهاد الأكبر» فعلاً فهو «جهاد النفس» الذي يُزيد من صعوبته أن العدو قد تغلغل وأصبح قابعًا بالفعل داخل نفوسنا، ممثلاً في نمطه الاستهلاكي والحضاري، فصفحة المستهلكين، وخاصة أبناء ما يسمى بالطبقة المتوسطة (أو القطاع الحديث لا فرق) ليست بيضاء بغير سوء، نكتب عليها ما شئنا، فهناك عادات تشكلت وأصبحت حقيقة مادية تصعب زحزحتها (ولا نقول إزالتها)، وقد حرصنا على الإشارة ـ أكثر من مرة ـ إلى أنه لايكفي أن يبدو نموذج ما متسقًا منطقيًا لكي نقبله، فإن لم يكن النموذج قابلاً للتشغيل في الحياة الواقعية يصبح الجهد في بنائه مجرد رياضة ذهنية عقيمة، فهل يمكن تغيير البشر من الأعماق؟ إن القول

باستحالة ذلك يعني أن النموذج بالفعل غير قابل للتشغيل، ولكننا نعتقد حقيقة بإمكان هذا التغيير، إذا لم تقم تقديراتنا على مَجرَّد الحسابات العادية لصالح الاقتصاد أو الاجتماع فحسب.

إننا نعتقد أن بإمكاننا التغيير، وفي ذهننا عجز العقول الألكترونية عن حساب طاقة الشعوب في لحظة مواجهة تاريخية، ولا شك أن تحقيق نهضة حضارية من اللحظات التي لا تخضع للحسابات التقليدية، ومع فرض توفر هذه اللحظة، فإن مهمة الباحث أن يحاول تحديد تصور للعوامل الأساسية التي تضمن نجاح هذه اللحظة، وتضمن استقرار تشغيل النموذج حتى يتحقق هدفه الرئيسي البعيد.

٥ ــ الماديّة الأمريكيّة

وعلاقة المتغير الاقتصادي بالتطور السياسي

د. جلال عبد الله معوّض

تتسم الدراسات الإنمائية الأمريكية في معظمها بطغيان الطابع المادي عليها، بمعنى أنها تقيم علاقة اضطرارية وحتمية لازمة بين التقدم الاقتصادي والتقدم السياسي، وتجعل من الأخير متغيرًا تابعًا للأول، وهذه هي مدرسة المؤشرات، واسعة الانتشار في الفكر الإنمائي الأمريكي، والتي عبر عنها بوضوح «ليبست» و«ليرنَر» و«هاجِن» و«ميركل» و«هورويتز» وغيرهم، كما أن بعض هذه الدراسات، وخاصة تلك التي تندرج في إطار نظريات مراحل النمو، والتي عبرت عنها كتابات «روسْتو» و«بنْدِكس» و«أورجانْسكي» وغيرهم، تقدم تفسيرات مادية للتطور التاريخي، بحيث يصير المتغير الاقتصادي هو المتغير الأصيل الذي تتشكل بخصائصه كافة المتغيرات الأخرى للوجود الإنساني.

وبالإضافة إلى هذين الاتجاهين، يطغى على الفكر الأمريكي اتجاه ثالث يتسم أيضًا بالنزعة المادية الواضحة، والتي تتبدى في نقل بعض المفاهيم الاقتصادية البحتة، من قبيل «التوازن والتبادل والعقلانية»، إلى نطاق التحليل السياسي حيث تجبر الظاهرة السياسية على الخضوع لهذه المفاهيم، رغم ما يوجد من اختلافات جوهرية بين طبيعة الظاهرة السياسية وطبيعة الظاهرة الاقتصادية، ومن الباحثين الأمريكيين الذين تبنوا ذلك الاتجاه: «روبرت إبرامز» و«كوري» و«وايد» و«داونز» و«فرُوليش» و«جوي أوبنهيمر».

وبعد عرض نماذج عدة من الكتابات الأمريكية التي عَبَّرت عن هذه الاتجاهات المادية الثلاثة المهيمنة على التحليل الأمريكي للظاهرة الإنمائية، انتهت الدراسة إلى ضرورة التعامل بحذَرٍ بالِغ مع المفاهيم التي تنطوي عليها هذه الكتابات، وإخضاعها لنظرية انتقادية، وذلك بالنظر إلى إغفال هذه الكتابات للعلاقات التفاعُلية بين التنمية الاقتصادية والتنمية السياسية، فضلاً عن غلَبة الطابع الدعائي التبشيري على هذه الكتابات، بتمجيدها لمثالية النموذج الإنمائي الأمريكي في التنمية الاقتصادية والسياسية، وبدعوتها الدول النامية إلى محاكاة هذا النموذج؛ لأن اللجوء إلى أي خيار آخر لن يساعدها في تحقيق التنمية، وبهذا المعنى الأخير تصير مثل هذه الكتابات من منطلقات الغزو الفكري الأمريكي للدول النامية. وخاصة تلك التي تملك تقاليد حضارية، قد تصلح في حالة تجديدها لأن تصير منطلقات للتنمية الحقيقية المعتمدة على الذات.

أضحت التنمية ومشكلاتها في بلدان العالم الثالث من الموضوعات الهامة التي يركز عليها الباحثون الأمريكيون، لأسباب سياسية وعلمية، حتى إنه في خلال عام ١٩٧٥ وحده صدرت في الولايات المتحدة أكثر من مائتي دراسة عن التنمية السياسية وحدها (Eckstein, 1982: 451).

ويطغى الاتجاه المادي على العديد من الدراسات الإنمائية الأمريكية، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال تحليل المدارس الثلاث التالية:

أولاً: مدرسة المؤشرات والتي تقوم على افتراض وجود علاقة اضطرادية بين التقدم الحضاري بأبعاده المختلفة، وكما تعبر عنها مؤشرات متوسط دخل الفرد، والتصنيع، والتحضُّر، والتعليم، وبين التقدم السياسي بمختلف أبعاده: الديمقراطية، الاستقرار السياسي والاندماج السياسي.

ثانيًا: مدرسة التفسير الاقتصادي للتطور الإنساني من خلال نظريات مراحل النمو، والتي تلتقي واقعيًا مع الماركسية، وإن أعلنت عن رفضها للتفسير المادي الماركسي للتطور.

ثالثًا: مدرسة نقل المفاهيم الاقتصادية، مثل التوازن والتبادل والعقلانية، إلى نطاق التحليل السياسي، وإجبار الظاهرة السياسية على الخضوع لهذه المفاهيم.

نتابع بإيجاز هذه المدارس، ثم نتعرض لتطويع هذه المادية الأمريكية لمنطق الغزو الفكري للدول النامية[١].

أولاً: مدرسة المؤشرات وإخضاع المتغير السياسي للمتغير الاقتصادي

رغم تعدد التصورات التي يطرحها أنصار ما تُسمى «بمدرسة المؤشرات» في الفكر الأمريكي، إلا أن نقطة اتفاقهم تتمثل في إقامة علاقة اضطرادية بين التقدم الاقتصادي من ناحية، والديمقراطية والاستقرار السياسي والاندماج السياسي من ناحية ثانية.

١ ـ التقدم الاقتصادي والديمقراطية

يَربِط العديد من العلماء الأمريكيين بين التقدم الاقتصادي والتطور الديمقراطي بحيث يصير الأخير متغيرًا تابعًا للأول، ومن هؤلاء العلماء «سيمور مارتن ليپسِت» و«دانيال ليرنر» و«إيفرت هاغن» و«بيتر ميركل» و«ساندور هاليبسكي» و«كارل دي شفاينتز» و«إيرفنج لويس هورويتز» و«ك. إلكسندر» و«إلكسندر هيكس» و«داوين سوانك» وغيرهم.

استخدم ليپست «S. Martin Lipset» في مؤلفه **«الرجل السياسي»** الصادر عام ١٩٦٤ عدة مؤشرات للتقدم الاقتصادي: الثروة والتصنيع، والتحضر، والتعليم، والتطور الاتصالي، وصنف الدول الأنكلو ـ سكسونية والأوروبية، والأمريكية اللاتينية طبقًا لمدى اقترابها أو ابتعادها عن المفهوم الديمقراطي للممارسة السياسية إلى: ديمقراطيات مستقرة،

---

(١) يتقدم الباحث بجزيل الشكر والتقدير للأستاذ خلدون النقيب لتفضله بإبداء العديد من الملاحظات القيمة على هذا البحث في صورته الأولية.

ديمقراطيات غير مستقرة، ديكتاتوريات مستقرة، وديكتاتوريات غير مستقرة. وانتهى «ليبست» إلى أن الدول التي تتصدر غيرها في المجال الاقتصادي هي أيضًا الدول الديمقراطية المستقرة، بينما الدول الأُخرى المتخلفة اقتصاديًا تسود فيها النظم الديكتاتورية، وهكذا فإن عدم اقتراب الدول النامية من الديمقراطية ما هو إلا نتيجة لتخلفها الاقتصادي، وأكد «ليبست» أن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا بعد إنجاز التقدم الاقتصادي الذي يمثل عنصرًا لازمًا لبناء المؤسسات الديمقراطية النيابية والحزبية، ولتحقيق المشاركة الديمقراطية، وخاصة أنه كلما تطور الوضع الاقتصادي للفرد كلما زاد اكتسابه للمهارات والفرص والدوافع اللازمة للممارسة السياسية النشطة (Lipset, 1964: 14 - 70).

أكد «دانيال ليرنر» «Daniel Lerner» على نفس الدلالة في دراسته الصادرة عام ١٩٥٨، بعنوان «**تحول المجتمع التقليدي: تحديث الشرق الأوسط**»، فالتحضر، والتعليم، والتصنيع، والتطور الاتصالي، والمشاركة السياسية، والديمقراطية، ترتبط ببعضها، وتسير معًا في نفس الاتجاه، ولا يمكن أن توجد إحداها دون الأُخرى، والمجتمع الحديث «المتقدم» هو من تتوافر فيه المؤشرات بدرجة كبيرة - على عكس المجتمع التقليدي. وصاغ «ليرنر» نموذجًا تترابط فيه المؤشرات الاقتصادية التي تقود إلى المشاركة والديمقراطية، فالحياة الحضرية تؤدي إلى تطوير الموارد والمهارات التي تميز الاقتصاديات الصناعية الحديثة، وفي إطارها يتطور التعليم، ووسائل الاتصال؛ وبخاصة مع توظيف التكنولوجيا الصناعية المتطورة في إنتاج وسائل الاتصال على نطاق واسع، وهذا بدوره يؤدي إلى تطور المشاركة السياسية في المجتمعات المتقدمة. (Lerner, 1958: 57 - 61).

وانتهى «إيفرت هاجِن» «Everett E. Hagen»، في دراسته: «**إطار مرجعي لتحليل التغير الاقتصادي والسياسي**» إلى تأكيد نفس الدلالة، فقد لجأ إلى ترتيب الدول من حيث درجة التقدم الاقتصادي، كما تعبر عنه مؤشرات الرفاهة والتحضر والتصنيع والتعليم والتطور الاتصالي، مع تصنيف هذه الدول - طبقًا لشكل النظام السياسي - إلى دول تنافسية ودول شبه تنافسية، ودول سُلْطوية. حيث جعل من المنافسة السياسية مرادفًا

للديمقراطية. وأكد «هاجن» أن الدرجات العليا من التقدم الاقتصادي ترتبط بالدرجات العليا أيضًا من المنافسة السياسية والديمقراطية، أي أن هناك علاقة اضطرادية بين التقدم الاقتصادي والديمقراطية. (Hagen, 1968: 184 - 189).

وأكد «بيتر ميركل» «Peter M. Merkel»، في مؤلّفه الصادر عام ١٩٦٧ بعنوان «**الاستمرارية السياسية والتغير**» على وجود علاقة اضطرادية بين التقدم الاقتصادي والديمقراطية، وبمعنى آخر فإن التقدم الاقتصادي هو وحده الذي يسمح بالديمقراطية: ألم يكن سقوط جمهورية «فيمار» الديمقراطية في ألمانيا، وصعود نجم «هتلر» مجرد نتيجة للكساد الكبير في الثلاثينيات؟ أليس التخلف الاقتصادي وعدم القدرة على إشباع الحاجات الناشئة عن ثورة التوقعات المتزايدة للبلدان المتخلفة هو ما يدفعها إلى الديكتاتورية بعيدًا عن الديمقراطية؟ ألم يكن مولد الطبقة الوسطى التي أفرزها التقدم الاقتصادي في غرب أوروبا هو القوة الدافعة للديمقراطية النيابية ولضمان حقوق وحريات الإنسان الغربي؟ أليست الديمقراطية من حيث الواقع، هي النمط السياسي للمجتمعات الصناعية الغربية دون غيرها من المجتمعات، التي لا يسمح تخلفها الصناعي والاقتصادي بتطور وازدهار المؤسسات الديمقراطية، والمشاركة السياسية، حيث تطغى على هذه المجتمعات الأُخرى «المتخلفة» الحياة الريفية، التي في إطارها يخضع غالبية السكان لسطوة كبار الملاك، ولظروف البيئة، دون توافر أدنى ثقة بالنفس، أو رغبة وقدرة على المشاركة في العملية السياسية؟ (Merkel, 1967: 426 - 427).

وأشار «كارل دي شفاينتز» «Karl De Schweinitz» و«ساندور هاليبسكي» «Sandor Halebsky» إلى ارتباط الديمقراطية الغربية برابطة علّيّة سببية بالتصنيع، فالثورة الصناعية صاحبتها وترتبت عليها تغييرات اجتماعية واقتصادية عميقة، منها ظهور الطبقات البورجوازية والعمالية، وزيادة نسبة السكن بالمناطق الحضرية، وتزايد الثروات وانتشار التعليم، ولم يكن بمقدور المؤسسات القائمة التعامل مع هذه التغييرات واستيعاب آثارها. ومن هنا ظهرت المؤسسات الديمقراطية باعتبارها أكثر قدرة على

التعامل مع هذه التغييرات، وبهذا المعنى تصير الديمقراطية «رفاهية» لا يمكن أن تتحملها الدول ذات الاقتصاديات المتخلفة، غير الصناعية، والتي لا تعدو أن تكون تعبيرًا عن اقتصاديات معيشية فقيرة تطغى عليها الزراعة، وتنتشر فيها الأمية، وهكذا تصير الديمقراطية هي التعبير السياسي عن المجتمعات الصناعية الغربية ,(Halebsky, 1976: 48 - 50) .(Schweinitz, 1964: 3 - 29)

وأكد على نفس المعنى «أرفنج لويس هورويتز» «Irving L. Horowitz» في مؤلفه «**المساواة، الدخل والسياسة: دراسات مقارنة لثلاثة عوالم للتنمية**» الصادر عام ١٩٧٧، حيث ذكر في حديثه عن العالم الأول الذي يضم الدول الغربية الصناعية أن الاقتصاديات البورجوازية هي التي تطورت في البداية، ثم ظهرت الديمقراطيات الليبرالية كتعبير سياسي للتطور الصناعي الرأسمالي، فقد ترتب على قيام الثورة الصناعية في أوروبا الغربية نمو ثروات العناصر البورجوازية وتزايد قوتها الاقتصادية بشكل مستقل عن العناصر الإقطاعية، التي أطاحت بها في النهاية الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، فظهرت الليبرالية السياسية لتعبر سياسيًا ونظاميًا وعقائديًا عن هذه الأوضاع الجديدة، (Horowitz, 1977: XVI - XVII).

وأكد «صموئيل هنتجتون» «Samuel P. Huntington» و«جوان نيلسون» «Joan M. Nelson» في مؤلفهما «**اختيار غير سهل: المشاركة السياسية في الدول النامية**» الصادر عام ١٩٧٦، أن المشاركة السياسية بأشكالها المتنوعة (التصويت في الانتخابات المحلية والقومية - المساهمة في الحملات الانتخابية - العضوية النشطة في الأحزاب السياسية - الضغط على صانعي القرارات من خلال جماعات الضغط - الاهتمام والتفاعل والتجاوب مع الأحداث العامة) ترتبط بعلاقة سببية بمستوى التحديث والإنماء الاقتصادي بمظاهره المتنوعة (التصنيع - النمو الاقتصادي السريع - الميكنة الزراعية - التحضر - التعليم - تنوع وتعقد الهياكل الوظيفية - ارتفاع متوسط دخل الفرد - التطور الإعلامي). وفسرا ذلك على أساس أن التنمية الاقتصادية توفر ما تتطلبه المشاركة السياسية من ارتفاع المستوى التعليمي، وزيادة الدخل الفردي، والرقي الوظيفي من ناحية، وتؤدي

من ناحية ثانية إلى تطور التنظيمات الجماعية، التي ينخرط في عضويتها العديد من الأفراد، مثل منظمات أرباب العمل والنقابات العمالية والفلاّحية، وغيرها من التنظيمات التي تنَمي في أعضائها روح العمل الجَماعي. أو بعبارة أُخرى النشاط الجَماعي المنظم الذي يؤثر إيجابيًا في المشاركة السياسية، ويؤدي ارتفاع مستوى التنمية الاقتصادية من ناحية ثالثة إلى تزايد وظائف الحكومة حتى في ظل اقتصاديات السوق الليبرالية، مما يؤدي إلى شعور المواطنين بأهمية السعي نحو التأثير على صنع القرارات الحكومية، التي تمس العديد من أوجه حياتهم وأهدافهم، وأكد هذان العالمان أن النموذج الليبرالي للمشاركة السياسية يعبر بوضوح عن هذه العلاقة السببية بين التنمية الاقتصادية والمشاركة السياسية، وأن هذا النموذج السائد في الولايات المتحدة أكثر النماذج تعبيرًا عن جوهر المشاركة الديمقراطية، على عكس النماذج الموجودة في الدول النامية (النموذج الأوتقراطي ـ النموذج التكنوقراطي ـ النموذج الشعبي)، فالدول النامية بحكم تخلفها الاقتصادي يقتصر الحكم والعملية السياسية فيها على نخبة ضيقة (أوتقراطية) تستأثر بالسلطة السياسية في حين يظل معظم السكان من الأميين والفقراء والمزارعين والحرفيين على هامش العملية السياسية، بينما في النموذج الليبرالي الأمريكي تؤدي التنمية الاقتصادية إلى توسيع قاعدة المشاركة السياسية الاختيارية المستقلة ـ وليست المشاركة التعبوية الأوتقراطية الموجهة السائدة في معظم الدول النامية ـ وإلى تدعيم نظام الحكم الديمقراطي التنافسي وتحقيق الاستقرار السياسي والعدالة في توزيع الثروات والدخول. ومن هنا يمكن تفسير ارتفاع معدلات المشاركة السياسية في المجتمع الأمريكي بالمقارنة بالمجتمعات الأُخرى، خاصة مجتمعات العالم الثالث، ففي منتصف الستينيات، على سبيل المثال، بلغت نسبة السكان البالغين المشاركين في التصويت في الانتخابات القومية من إجمالي السكان في الولايات المتحدة (٥٦,٨٪) مقابل (٢٥٪) فقط في غواتيمالا. (Huntingtom And Nelson, 1976: 10, 19 - 20, 43 - 48).

ويتفق أيضًا «ك. الكْسَندَر» «K.J.W. Alexander»، في مؤلَّفه

«**الاقتصاد السياسي للتغير**» الصادر عام ١٩٧٥، مع الرأي السائد في الفكر الأمريكي بشأن الربط بعلاقة سببية بين نشوء الديمقراطية الليبرالية في المجتمعات الغربية وبين التنمية الاقتصادية والصناعية، بل إن تطور هذه المجتمعات سياسيًا في طريق سياسات دولة الرفاهة ما هو إلا نتيجة لتطورات اقتصادية معينة، تتعلق بقوة التساومية في سوق العمل بين النقابات العمالية وتنظيمات أرباب العمل والحكومة.

(Alexander, 1975: 109 - 11)

وقد عبر عن هذه الناحية الأخيرة أيضًا، وبدرجة أكثر وضوحًا، اعتمادًا على دراسة أمبريقية شملت (١٨) دولة رأسمالية متقدمة ديمقراطية خلال الفترة ١٩٦٠ ـ ١٩٧١، «ألكسندر هيكس»، و«داوين سوانك» D. Swank في دراستهما عن «**الاقتصاد السياسي لتوسع الرفاهة**» المنشورة بمجلة «**الدراسات السياسية المقارنة**» عدد أبريل (نيسان) ١٩٨٤، حيث أشار إلى أن المتغير الحقيقي للتطور الديمقراطي الغربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية نحو سياسات الرفاهة يرتبط بالتنمية الاقتصادية، إذ أن زيادة الناتج القومي الإجمالي في الدول الصناعية الغربية توفر ما يلزم الحكومات من موارد مالية ينفق منها على أغراض الرفاهة، كما يقترن بالتقدم الاقتصادي والصناعي نمو أعداد التنظيمات والنقابات العمالية الصناعية التي تمارس ضغوطها على الحكومات ـ من خلال الإضرابات والانتخابات والأحزاب العمالية والاشتراكية الديمقراطية ـ من أجل زيادة الإنفاق الحكومي على أغراض الرفاهة، بل إن التنظيمات الرأسمالية والشركات الصناعية الكبرى تشجع تبني الحكومات الغربية لبرامج الرفاهة الاجتماعية، وبخاصة التأمينات وإعانات البطالة من أجل الاحتفاظ بجيش ضخم من العاطلين يمكن السحب منه للوفاء باحتياجات التوسع الصناعي من العمالة، ومن أجل حماية شرعية النظام الرأسمالي من خلال تهدئة واحتواء الاتجاهات الراديكالية العمالية ـ أو بعبارة أُخرى من أجل التوصل إلى ترجمة ديمقراطية سلمية للصراع الطبقي كي يحل محله نوع من المهادنة والتوفيق الطبقي (Class Compromise).

(Hicks And Swank, 1984: 81 - 120)

تقويم

يجب أن نتعامل بدرجة كبيرة من الحذر مع التصورات التي يطرحها أقطاب مدرسة المؤشرات في تحليلهم لعلاقة المتغير الاقتصادي بالديمقراطية. وذلك في ضوء الاعتبارات التالية:

١ ـ عدم دِقّة المؤشرات المستخدَمة. ويظهر ذلك ـ على سبيل المثال ـ فيما يتعلق بالتعليم والثقافة، فالتصورات المشار إليها آنفًا تخلِط بين هذين المفهومين، وترسّب في الأذهان فكرة مؤداها أن المثقف هو الشخص غير الأمي، وأن التقدم السياسي والحضاري ما هو إلا نتيجة لانتشار الثقافة والتعليم بالمعنى المذكور، هنا يجب أن نتذكر أن معرفة القراءة والكتابة ليست مرادفة للثقافة، فالأُولى مجرد قدرة على فك رموز الاتصال من خلال قوالب معينة، بينما الثقافة تعني امتلاك الفرد لنظام متعدد الجوانب من القيم والمدرَكات والمفاهيم بما يسمح له بتقويم المواقف والحكم عليها في حدود ذلك النظام (ربيع: ١٩٨٠: ٦٩)، ومن هنا نفهم كيف أنه في بعض الحالات قد لا يكون الملم بالقراءة والكتابة مثقفًا، بينما في حالات أُخرى نادرة قد يكون الأمي على درجة من الثقافة ـ كما هو الحال بالنسبة لبعض الأذكياء من عوامّ الناس، ولا يعني ذلك أننا ننكر الحقيقة العامة والتي مؤداها أن التعليم يزيد احتمال وجود الثقافة، أو بعبارة أُخرى أن التعليم يمثل قناة هامة للثقافة، ولكن يجب أن نفهم التعليم هنا بمعناه الواسع، الذي لا يقتصر على مجرد الإلمام بالقراءة والكتابة فحسب، أو حتى تحصيل المعلومات والمعارف، وإنما القدرة على توظيف هذه المعلومات من جانب الشخص «المتعلم» في تقويم المواقف والحكم عليها.

٢ ـ إهمال المحتوى الاجتماعي للمؤشرات المستخدمة، وعلى سبيل المثال يختلف التحضر (Urbanizaton) في المجتمعات المتقدمة عنه في المجتمعات المتخلفة، فليست القضية مجرد حصر المدن التي يزيد عدد سكانها عن مليون أو نصف مليون نسمة، بقدر ما هي تحديد طبيعة هذه المدن ومدى تعبير سكانها عن أسلوب حضري في الحياة والتفكير ومدى تمتعهم بالمرافق والخدمات الأساسية للحياة الحضرية، ومن الملاحظ أنه في

غالبية المجتمعات المتخلفة يتركز معظم السكان في مدينة واحدة مهيمنة عادة ما تكون العاصمة، أو في عدد محدود من المدن، دون أن تتوافر لهم الخدمات والمرافق الأساسية، وعلى رأسها الإسكان، مما يفسر لنا انتشار «مساكن العشش والصفيح والأكواخ» (Shanty Towns) داخل المدن وحولها، وتتناقض أوضاع هذه المناطق الفقيرة وسكانها من الفقراء والمعدمين والعاطلين وذوي الأعمال الهامشية المتدنية الأجور والمهاجرين الريفيين تناقضًا جذريًا مع أوضاع المناطق الراقية «جيوب الثراء» وسكانها. وتقدر إحدى الدراسات أن هذه المناطق الفقيرة تضم في العديد من الدول النامية ما يتراوح بين (٢٥٪) و (٣٠٪) من إجمالي سكان المدن في هذا الدول. . . (Lioyd, 1979: 207 - 209) أضف إلى ذلك طغيان الطابع الريفي على العديد من سكان المدن في هذه الدول من خلال عملية «الترييف» التي ترتبط بنزوح الريفيين إلى المدن، ومن ناحية أُخرى فإن هذه المؤشرات المعبرة عن التقدم الاقتصادي قد تكون مترابطة في المجتمعات الغربية، ولكنها ليست كذلك في المجتمعات المتخلفة، فالتحضر على سبيل المثال يحدث في هذه الأخيرة على نطاق واسع دون أن يرافقه تطور تصنيعي، واتصالي وتعليمي وثقافي، ويكفي أن نشير بخصوص هذه الناحية الأخيرة إلى أنه في الفترة ١٨٦٥ ـ ١٨٩٠ كانت نسبة سكان الحضر من إجمالي السكان تتراوح بين (١١٪) و (١٣٪) في فرنسا والسويد وسويسرا، وكانت هذه الفترة هي التي شهدت مرحلة «الانطلاق الاقتصادي» في هذه الأقطار الثلاثة، حيث بلغت نسبة القوى العاملة بالصناعة من إجمالي القوى العاملة فيها (٢٩٪)، و (٢٢٪)، و (٤٥٪) على التوالي، في حين بلغت نسبة سكان الحضر من إجمالي السكان في مصر والعراق والمغرب وتونس في السبعينيات (٤٥٪)، و (٤٣٪)، و (٣٥٪)، و (٤٣٪)، على التوالي، في حين لم تتجاوز نسبة القوى العاملة بالقطاع الصناعي من إجمالي القوى العاملة في هذه الأقطار العربية (١٨٪)، و (١٠٪)، و (١٣)، و (١١٪) على التوالي. (Ibrahim, 1977: 373).

٣ ـ ويقودنا ذلك إلى الخطأ البيِّن الذي وقع في شباكه أصحاب مدرسة المؤشرات، ونعني بذلك استنباط هذه المؤشرات من ملاحظة

خبرات المجتمعات الغربية والتي تختلف عنها في كثير من النواحي الخبرات الراهنة للمجتمعات المتخلفة.

ويرتبط بذلك اتجاه هؤلاء إلى الخلط بين الديمقراطية كمبدأ سياسي إنساني مطلق من حيث المكان والزمان، وبين الديمقراطية الغربية «الليبرالية» كتطبيق محدد من حيث المكان والزمان للديمقراطية كمبدأ سياسي عام.

٤ ـ عدم التمييز بين المفهوم السياسي للممارسة الديمقراطية وبين المستلزمات المادية للممارسة السياسية الديمقراطية. إن المتغير الاقتصادي يضطرد بثبات مع الممارسة الديمقراطية، ولكن لا يحدث ذلك بصفة دائمة أو مطلقة، بمعنى أنه قد توجد الممارسة الديمقراطية دون ثراء مادي وتقدم اقتصادي، بل وفي لحظة معينة قد يؤدي هذا الثراء، وذلك التقدم إلى عدم، أو على الأقل ضعف الممارسة السياسية.

إن التقدم الاقتصادي واليسر المادي لا يقودان بالضرورة إلى الديمقراطية، وهو ما يظهر في أكثر من ناحية، فالمجتمعات الاستهلاكية الغربية التي تعبِّر عن أقصى درجات التقدم الاقتصادي والرفاهة يطغى على العديد من سكانها عدم الاهتمام واللامبالاة وعدم الممارسة، وهو ما يعني الابتعاد عن الديمقراطية والمشاركة السياسية، ومما يثير الدهشة أن بعض أنصار مدرسة المؤشرات لم تكن تلك الحقيقة خافية عن أذهانهم، فقد ذكر «بيتر ميركل» على سبيل المثال في مؤلفه **«السياسة الحديثة المقارنة»** الصادر عام ١٩٧٠: أن المجتمع الأمريكي رغم تزايد ما يحققه من تقدم اقتصادي، تتقلص فيه نسبة المشاركة السياسية، إذ لا نجد من مجموع الأمريكيين سوى (٥٪) يشاركون بفاعلية في النشاط السياسي الحزبي، وبينما تصل نسبة المصوتين في انتخابات الرئاسة أحيانًا إلى (٧٠٪) من إجمالي الناخبين، فإنها تقل عن نصف هذه النسبة في الانتخابات المحلية بالولايات. (Merkel, 1970: 140).

ومن ناحية ثانية، قد نجد مجتمعًا يتصدر غيره من المجتمعات بالنظر إلى كافة مؤشرات التقدم الاقتصادي، دون أن يمكنه أن يزعم الاقتراب من

الديمقراطية. ويمكن في هذا الصدد الإشارة إلى ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية وروسيا السوفيتية، الحقيقة نفسها تؤكدها لنا خبرات العالم الثالث، فدولة مثل الهند رغم فقرها المادي يمكن أن تزعم الاقتراب بثبات من الديمقراطية على عكس دول أخرى نامية أكثر ثراء وتطورًا من الناحية الاقتصادية ولكنها تخضع لنظم ديكتاتورية.

ومن ناحية ثالثة فإن الاتجاه المتزايد في الدول الصناعية المتقدمة نحو ما يسمى «بحكم التكنوقراط»، مع تزايد الاعتماد على الخبراء في مختلف مجالات الحياة السياسية، وعملية صنع القرارات، مثل سكرتارية مجلس الوزراء، ومستشاري الرئيس، ولجان التخطيط، هذا الاتجاه يثير العديد من التساؤلات حول مستقبل الديمقراطية في هذه الدول، لأن من مبادئ الديمقراطية الرقابة الشعبية على صانعي القرارات على الأقل، من خلال العملية الانتخابية، ووظائف المجلس النيابي، فكيف تتحقق هذه الرقابة في ظل التقدم التكنولوجي الذي تنتقل فيه عملية صنع القرارات من حيث الواقع إلى أيدي التكنوقراطيين؟ قد يشير البعض هنا إلى إمكانية تقليص قوة العناصر التكنوقراطية، أو تدعيم السلطة التشريعية، غير أن ذلك القول يظل غير ممكن في إطار التطورات المعاصرة، فطبيعة الاقتصاد الصناعي الديناميكي تتطلب التوسع في استخدام هذه العناصر التكنوقراطية، وإلا تأخرت عجلة التطور الاقتصادي في هذه الدول.

٢ ـ التقدم الاقتصادي والاستقرار السياسي

يقيم فريق آخر من أنصار مدرسة المؤشرات علاقة اضطرادية بين التقدم الاقتصادي والاستقرار السياسي، على أساس أن المجتمع المتقدم تتوافر فيه الموارد والإمكانات الاقتصادية اللازمة لإشباع المطالب المادية للسكان، ومن ثم تزداد المساندة العامة للنظام السياسي وسياساته، فلا يصير هناك موضع لاحتمالات عدم الاستقرار السياسي. ومن الباحثين الذين عبروا عن ذلك التصور «جون فيتش» و«مارتن نيدلر» و«ب. كترايت».

وجد «جون فيتش» «John S. Fitch» في دراسته للانقلابات في أمريكا اللاتينية أن نسبة الانقلابات العسكرية في سنوات التدهور الاقتصادي معبرًا عنها بانخفاض متوسط دخل الفرد، بالمقارنة بسنوات الانتعاش الاقتصادي بلغت (١٥ : ٩) في الفترة ١٩٥١ ـ ١٩٦١، ومن هنا انتهى «فيتش» إلى القول بأن التقدم الاقتصادي لا بد أن يقود إلى الاستقرار السياسي، أو على الأقل تقليل احتمالات عدم الاستقرار. (Fitch, 1975: 185).

وأكد «مارتن نيدلر» «Martin C. Needler» على نفس الدلالة، وإن كان قد اقتصر في تحليله للاستقرار السياسي على الاستقرار الحكومي، بينما اعتمد على مؤشر آخر للتقدم الاقتصادي بالإضافة إلى متوسط الدخل الفردي، وهو ذلك المؤشر المتعلق بمعدل العمر المتوقع. ففي دراسته للعلاقة بين التقدم الاقتصادي والاستقرار السياسي، بالمعنى سالف الذكر، في دول أمريكا اللاتينية العشرين، في الفترة ١٩٣٥ - ١٩٦٤، انتهى «نيدلر» إلى أن (١٣) دولة منها تأكَّدَ بخصوصها صحة الافتراض القائل بأن الدول التي تتمتع بمستوى اقتصادي مرتفع تتمتع أيضًا بقدر أكبر من الاستقرار السياسي. كما انتهى إلى وجود مثل هذه العلاقة بين التقدم الاقتصادي والمشاركة السياسية بمعنى التصويت في الانتخابات والاستفتاءات. (Needler, 1971: 222 - 227).

وأشار «ب كترايت» «P. Cutright» في دراسته للعلاقة بين الاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية معبَّرًا عنها بمؤشرات الدخل والتصنيع والتحضر، والتطور التعليمي والاتصالي في معظم دول العالم، في الفترة ١٩٤٠ ـ ١٩٦٠ عدا الدول الأفريقية، أشَار إلى أن أكثر الدول تقدمًا من الناحية الاقتصادية، هي أيضًا أكثر الدول استقرارًا من الناحية السياسية، وبلغ معامل ارتباط «بيرسون» بين هذين المتغيرين (٠,٨١)... (Cutright, 1969: 34 - 37).

تقويم

هناك انتقادات عدة يمكن أن نوجهها إلى التصور السابق في فرضه لعلاقة اضطرادية حتمية بين التقدم الاقتصادي والاستقرار السياسي، ولنتذكر بصفة خاصة الانتقادين التاليين[٢]:

ـ تجاهل أنصار هذا التصور لوجود متغير ثالث «وسيط» يؤثر في علاقة التقدم الاقتصادي بالاستقرار السياسي. ونعني بهذا المتغير مدى المساواة في توزيع القيم والموارد الاقتصادية في المجتمع، بمعنى وجود أو عدم وجود تفاوت في توزيع الثروات والدخول والأراضي، وما يرتبط بها من أوضاع معيشية، ولكن أن نتذكر أن فقر المجتمع ككل عادة لا يؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي، ولكن التفاوت الحاد بين شرائح المجتمع من حيث الأوضاع الاقتصادية، بحيث يتجاور الغِنى الفاحش والفقر المدقع، هو ما يفجر الاضطرابات وأعمال العنف المعبرة عن عدم الاستقرار السياسي.

ـ تركيز أنصار هذا التصور في تحليل ظاهرة الاستقرار السياسي من عدمه، على متغير واحد، هو التقدم الاقتصادي أو عكسه، لا يكفي لفهم هذه الظاهرة، التي هي بطبيعتها ظاهرة معقدة ومركبة، وبحيث لا يمكن الإلمام بأسباب حدوثها دون متابعة العديد من العوامل والاعتبارات، مثل طغيان عنصر الشباب على التكوين السكاني في المجتمعات النامية، التي توصف «بالمجتمعات الشابة» في ظل ما يتصف به الشباب من خصائص نفسية وسلوكية ـ كالحركية، والمثالية، ورفض المهادنة، ورفض الأوضاع القائمة ـ ومثل التمييز السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين فئات المجتمع، عدم الإندماج، ضعف المؤسسات السياسية والمشاركة السياسية،

---

(٢) لمزيد من التفاصيل عن ظاهرة عدم الاستقرار السياسي وعواملها وأبعادها وآثارها في البلدان النامية، أنظر: جلال عبد الله معوّض، «ظاهرة عدم الاستقرار السياسي وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية في الدول النامية»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، الكويت: جامعة الكويت، العدد الأول، السنة الحادية عشرة، آذار/ مارس ١٩٨٣، ص ١٣١ ـ ١٤٩.

فساد القيادة السياسية. . . إلخ.

وبدون إدخال مثل هذه العوامل في تحليل ظاهرة عدم الاستقرار السياسي يصير من الصعوبة بمكان فهم هذه الظاهرة، وإلا كيف يمكن تفسير انهيار نظام الشاه في إيران رغم ضخامة الإمكانات المادية والإيرادات النفطية؟ وكيف يمكن تفسير عدم تدخل العسكريين في دولة مثل الهند رغم أنها تقع خلف دول أُخرى كالبرازيل والأرجنتين من حيث المستوى الاقتصادي ـ وهي الدول التي أضحى تدخل العسكريين في السياسة من حقائق الحياة فيها؟

٣ ـ التقدم الاقتصادي والاندماج السياسي

يقيم بعض علماء السياسة الأمريكيين علاقة اضطرادية مماثلة بين التقدم الاقتصادي والاندماج السياسي، منهم «سيمور مارتن ليبست» و«جوزيف إلدر».

أشار ليپسِت S.M.Lipset في دراسته للتوترات العرقية والأثنية في العالم الثالث، إلى أن هذه التوترات تعكس أوضاع التخلف الاقتصادي في دول العالم الثالث، ومن ثَم فإن التصنيع والتحضر والتطور الاتصالي، وانتشار التعليم، وارتفاع متوسط دخل الفرد، سوف يقلل من قوة الولاءات الضيقة الإثنية والعرقية، بل ويصير استيعاب الأقليات في هذه الدول هو النتيجة الحتمية للتقدم الاقتصادي (Lipset, 1978: 46).

النموذج الآخر في هذا الخصوص قيَّمه «جوزيف إلدر» Joseph W. Elder الذي اهتم بدراسة تأثير الأوضاع الاقتصادية على معدل الولاء القومي. ففي عام ١٩٦٣ أجرى هذا الباحث دراسة ميدانية في الهند على (٣٠٠) أسرة تمّ اختيارها عشوائيًا من ولاية بالشمال، وأُخرى بالجنوب، مع مراعاة تمثيل المناطق الحضرية، والريفية، والمستويات التعليمية، والأوضاع المادية. وبالاعتماد على أسلوب المقابلة في جمع البيانات وجد اختلافات كبيرة في الإجابات التي حصل عليها عن الأسئلة المُثَارة والتي كانت تتمركز حول اتجاهات الأفراد نحو الحكومة المركزية والنظام

السياسي. وانتهى الباحث إلى أن هذه الاختلافات نتيجة للتأثيرات الاقتصادية، فبالنسبة للتعليم لم يتجاوز معدل الولاء القومي للأميين (١٢٪) مقابل (١٨٪) لذوي الشهادات الثانوية ومثلها لذوي التعليم الجامعي، ووجد نفس الدلالة بالنسبة للتحضر ومستوى الدخل، ومن هنا انتهى إلى القول بأن التقدم الاقتصادي هو وحده القادر على تحقيق الاندماج. (Elder, 1964: 77-82).

تقويم

يعكس التصور السابق قصورًا واضحًا في فهم طبيعة العلاقة بين التقدم الاقتصادي والاندماج السياسي. صحيح أن التقدم الاقتصادي له أهمية في تحقيق الاندماج، إلا أنه لا يجوز النظر إلى التقدم الاقتصادي على أنه يمثل السبب، والاندماج السياسي على أنه يمثل النتيجة، وإلا كيف نفسر ما تعاني منه بعض الدول المتقدمة اقتصاديًا مثل الولايات المتحدة وفرنسا وإسبانيا من صراعات داخلية تعبر عن عدم الاندماج؟

الواقع أن التقدم الاقتصادي يصير عنصرًا هامًا في تحقيق الاندماج السياسي، وتجاوز الصراعات الداخلية النابعة من الاختلافات الدينية والعرقية واللغوية، متى اقترن هذا التقدم بالعدالة في توزيع ثمار التنمية الاقتصادية على مختلف الجماعات في المجتمع، وبحيث يتم سدّ الفجوة في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بين مناطق تمركز هذه الجماعات. ومن ناحية ثانية فإن تحقيق الاندماج السياسي يساعد على التخلص من حالة التخلف الاقتصادي، وهنا نجد أنفسنا إزاء مفهوم التكتل القومي في مواجهة التخلف بما تقتضيه تلك المواجهة من اندماج بين مختلف الجماعات في المجتمع، وتجاوز ما بينها من اختلافات وصراعات ثانوية، واندماجٍ بين المجتمع المحكوم بمختلف جماعاته، وبين القيادة السياسية الحاكمة.

وخلاصة القول إن العلاقة بين التقدم الاقتصادي والاندماج السياسي هي علاقة تفاعلية، أساسها التأثير والتأثر، وليست تبعية الاندماج السياسي للتقدم الاقتصادي كما يزعم أنصار مدرسة المؤشرات.

وننتقل الآن إلى متابعة التصور الآخر الذي يطغى على الفكر الأمريكي في سعيه لتأكيد سيطرة المتغير الاقتصادي على التطور السياسي باسم «نظريات مراحل النمو».

ثانيًا: نظريات مراحل النمو والمحدد الاقتصادي للتطور

تقوم هذه النظريات على أساس التفسير الاقتصادي للتطور، ومن أشهرها نظرية «والت روستو» و«أورجانسكي» و«بندكس».

زعم «والت روستو» «W.W. Rostow» في مؤلفه الصادر عام ١٩٦٦ بعنوان: «**مراحل النمو الاقتصادي: بيان غير شيوعي**»، أنه بصدد تقديم تفسير تاريخي جديد للتطور، يختلف عن التفسير الماركسي، ويصلح للإلمام بالتطورات التي مرت بها كافة الدول في الماضي، وما تعاني منه في الحاضر، وما يجب أن تسعى إليه في المستقبل، وحدد المرحلة النهائية للتطور بالرأسمالية المتطورة «مجتمع الاستهلاك الجماهيري»، وليس بالمجتمع الشيوعي اللاطبقي (Rostow, 1966: 145). رغم ذلك فإن «روستو» يلتقي مع «كارل ماركس» ليس فقط في تأكيد سيطرة المتغير الاقتصادي، ولكن أيضًا في تحديد مراحل حتمية للتطور وهي:

١ ـ مرحلة المجتمع التقليدي، أو ما يسمى «بمرحلة مجتمعات ما قبل عصر نيوتن»، وتتصف بانخفاض دخل الفرد، وطغيان النشاط الزراعي، وتخلف وسائل الإنتاج، وجمود وتحجر القيم، وقد تتعرض هذه المجتمعات لتغيرات محدودة، إما نتيجة لحدوث تغيرات بيئية، أو نتيجة للتوصل بطريق الصدفة إلى بعض الابتكارات.

٢ ـ مرحلة التهيؤ للانطلاق، وهي مرحلة انتقالية لا بد أن تتوافر فيها للمجتمع ظروف وعوامل معينة، تعده للانطلاق الصناعي، مثل زيادة الاستثمار في الخدمات والمرافق الأساسية، وإنشاء المشروعات الصناعية، والتوسع في التعليم، وتغيير اتجاهات الأفراد بخصوص الإنجاب... إلخ.

٣ ـ مرحلة الانطلاق (الإقلاع)، ويصل إليها المجتمع متى تغلب

على كافة عقبات النمو الاقتصادي، ومما يساعد على تحقيق الانطلاق الصناعي، التقدم التكنولوجي والاستثمارات الضخمة.

٤ ـ مرحلة الاتجاه نحو النضج التكنولوجي، وفيها يشهد المجتمع حدوث تغييرات هامة في هيكل القوى العاملة وتوزيعها على القطاعات الإنتاجية، وفي مستويات الكفاءة والأجور، وتظهر طبقة المنظِّمين الأكفاء.

٥ ـ مرحلة الاستهلاك الجماهيري الواسع، وتتصف بدعم سلطات الدولة وهيبتها، والوصول إلى مستويات استهلاكية أعلى مما هو مطلوب، لإشباع الحاجات الضرورية، وفي هذه المرحلة تتحقق المشاركة السياسية الكاملة. . .

ويتضح من ذلك أن «روستو» اعتبر العنصر المحدِّد للتطور هو المتغير الاقتصادي، أو بعبارة أُخرى خصائص الهيكل الاقتصادي والتكنولوجي في كل مرحلة من مراحل التطور. وأشار «روستو» إلى أن المجتمعات المتخلفة لا تزال أسيرة المرحلة الأُولى «مرحلة المجتمع التقليدي»، ولم تتوافر لها حتى الآن الظروف اللازمة للانطلاق، على عكس الدول الغربية وخاصة الأنجلو ـ سكسونية، التي اجتازت مراحل متطورة على طريق النمو الاقتصادي، وأضحت تعبر بوضوح عن مفهوم التنمية السياسية، بمعنى أنها نجحت في تطوير أشكال مستحدثة معقدة من نظم الحكم والسياسة، والنظم الاجتماعية القادرة على مقابلة الحاجة إلى استيعاب رؤوس الأموال والتكنولوجيا الحديثة، وذلك رغم أن هذه المجتمعات المتقدمة كانت متخلفة في الماضي، ولكن توافرت لها ظروف الانطلاق، ومن ثَم فإن على المجتمعات المتخلفة في الوقت الراهن ألا تقلق على مستقبلها؛ لأنها سوف تصير متقدمة في لحظة ما من لحظات المستقبل، ولكن عليها حتى تتوافر لها ظروف الانطلاق أن تسلك نفس الطريق «الرأسمالي» الذي اتبعته من قبل المجتمعات الغربية المتقدمة. وبعبارة أُخرى فإن المجتمعات المتقدمة (الغربية) في العالم المعاصر، تقدم للمجتمعات المتخلفة الصورة التي سوف تكون عليها هذه الأخيرة في المستقبل (Rostow, 1971: 2 - 5).

عبر عن نفس «التصور» «أورجانسكي» في مؤلفه «**مراحل التنمية السياسية**» الصادر عام ١٩٦٥، حيث زعم أنه بصدد تقديم نظرية تفسر تطور الأمم، وعملية بناء الأمة منذ بدايتها في القرن السادس عشر في أوروبا وفي القرن الثامن عشر في أمريكا، ومتابعة خبرات المستعمرات، وظهور الدول الجديدة في آسيا وأفريقيا، ونضال الدول من أجل التصنيع حتى المرحلة التي وصلت إليها في العالم المعاصر والمرحلة المتوقع بلوغها في المستقبل، وحدد أورجانسكي (Organsky, 1965: 7-15) أربع مراحل للتطور هي:

١ ـ مرحلة التوحيد الأولي، التي بدأت في غرب أوروبا في القرن السادس عشر، وتنتهي مع تحقيق ما يسميه «روستو» «بالانطلاق»، وبدون التحديث الاقتصادي لا يمكن اجتياز هذه المرحلة والتي يجب أن تتحقق في الدول الجديدة ليس فقط على المستوى السياسي «بالاندماج السياسي» ولكن أيضًا على المستوى الاقتصادي بمعنى خلق الترابط والتكامل بين أجزاء الدولة اقتصاديًا وقطاعات الإنتاج والعاملين بها.

٢ ـ مرحلة التصنيع، وفيها تصل طبقة جديدة إلى السلطة، مع بناء نظام اقتصادي جديد وتحقيق الاندماج الكلي. وقد ارتبطت بهذه المرحلة ثلاثة نظم للحكم عرفتها الدول المتقدمة: النظم البورجوازية الديمقراطية الغربية، والستالينية الشيوعية في الاتحاد السوفيتي، والفاشية في إيطاليا، وعلى الدول الجديدة ـ متى انتهت من مرحلة التوحيد الأُولى أن تأخذ بأي من هذه النظم أو توليفة منها حتى تنتقل إلى مرحلة التصنيع.

٣ ـ مرحلة الرفاهة القومية، وفيها تظهر ـ نتيجة للتغيرات الاقتصادية وظاهرة المجتمع الجماهيري ـ الحاجة إلى تدخل الحكومة للحفاظ على تقدم الاقتصاد القومي، واتخاذ الإجراءات اللازمة لتحقيق الرفاهة للمواطن العادي، وهذه المرحلة تعيشها الآن كافة الدول الصناعية الغربية.

٤ ـ مرحلة الوفرة، وهي مرحلة سوف تؤدي إليها ثورة صناعية جديدة هي «الآلية» Automation القائمة على الابتكارات التكنولوجية

الحديثة ونظم الميكنة الآلية، وسوف يرتبط بتركيز القوة الاقتصادية في عدد محدود من المشروعات الاحتكارية العملاقة تركيزٌ مماثل للقوة السياسية، وسوف يزيد دور الحكومة في توجيه الاقتصاد، ولن يأخذ ذلك الدور في الدول الغربية شكل المِلكية العامة لكافة وسائل الإنتاج، ولكن سوف يأخذ شكلاً مختلطًا يجمع بين المشروعات الخاصة والحكومية، هذه المرحلة لم تبلغها أية دولة حتى اليوم، ولكن أقرب الدول إليها الولايات المتحدة ومعظم دول أوروبا الغربية.

ويجعل «أورجانسكي» من المتغير الاقتصادي المحدِّد الرئيسي للتطور حيث التغييرات الاقتصادية والتكنولوجية هي القوى الدافعة للانتقال من مرحلة إلى أُخرى، وهو يلتقي في هذا الصدد مع «روستو»، ويلتقي معه في ناحية ثانية عندما يذكر «أن مشاهدة الدول الجديدة وهي تصارع مشكلاتها في الواقع المعاصر، تعيد إلى الأذهان ذكريات الماضي بالنسبة للدول المتقدمة، عندما كانت في المراحل ذاتها التي توجد فيها الآن الدول الجديدة (Organski, 1965: 4)، وعبر عن نفس التصور «ر. بندكس» (R. Bendix) في مقالة له بعنوان: «ما هو التحديث؟»، حيث ذكر أن التحديث هو نمَط التغيير الاقتصادي، وما أدى إليه من تغيير سياسي في المجتمعات الغربية المتقدمة، التي وصفها بـ «المجتمعات الرائدة» لأنها تقدم للمجتمعات المتخلفة «التابعة» النموذج المثالي الذي أطلَق عليه اسم «المجتمع المرجعي» «Reference Society» (Bendix, 1970: 11).

تقويم

رغم ما تحظى به نظريات مراحل النمو من انتشار واسع بفضل الدعاية الأمريكية، إلا أن هناك عدة انتقادات يمكن توجيهها لهذه النظريات، ومنها ما يلي:

١ ـ إن هذ النظريات تمثل منطَلقًا تعتمد عليه السياسة الأمريكية في غزوها الفكري للدول النامية، فهي تعكس تحيزًا واضحًا للخبرات الإنمائية الغربية وخاصة الخبرة الأمريكية، وتتجاهل التراث الحضاري لبعض الدول

النامية مثل الدول العربية والدول الآسيوية. هذه النظريات عندما تربط التقدم بالنماذج الغربية وحدها ـ وبحيث يصير على الدول النامية إن أرادت الانتقال من المرحلة التقليدية الراهنة المعبرة عن التخلف، إلى المراحل اللاحقة المعبرة عن التطور: أن تسلك نفس الطريق الذي سبق وأن قطعته الدول الغربية الرأسمالية ـ إنما تفرض على هذه الدول النامية ضرورة الانسلاخ الكامل عن قيَمها الحضارية والتراثية، وأن تصير مجرد «قرَدة» لا وظيفة لها سوى محاكاة النماذج الغربية والأمريكية في التنمية الاقتصادية والسياسية التي هي وحدها تمثل الكمال، كما يزعم أصحاب نظريات مراحل النمو.

٢ ـ إن هذه النظريات، رغم ادعاء أصحابها تقديم تفسير تاريخي للتطور، تظل غير تاريخية، فهي تتجاهل التطورات التاريخية المعروفة والتي شهدت قيام القوى الاستعمارية الغربية بنهب موارد بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؛ وهو ما يمثِّل عاملاً هامًا في تخلُّف هذه البلدان، كما أنها تتجاهل دور الدول المتقدمة الغربية في استنزاف الفائض الاقتصادي لهذه البلدان، في مرحلة ما بعد الاستقلال، من خلال آليات التبادل التجاري غير المتكافئ، وعمليات نقل التكنولوجيا والشركات متعددة الجنسية.

وخلاصة القول إن نظريات مراحل النمو تلتقي مع مدرسة المؤشرات في تأكيد سيطرة المتغير الاقتصادي، الأمر الذي يعكس طغيان المادية على الفكر التنموي الأمريكي، ويؤكد نفس الدلالة تحليل اتجاه آخر يغمر هذا الفكر الأمريكي، ويقوم على إخضاع الظاهرة السياسية للمفاهيم الاقتصادية.

ثالثًا: إخضاع تحليل الظاهرة السياسية للمفاهيم الاقتصادية

يقوم العديد من علماء السياسة الأمريكيين بنقل بعض المفاهيم من نطاق التحليل الاقتصادي إلى ميدان التحليل السياسي ويفرضون على الظاهرة السياسية الخضوع لهذه المفاهيم والتي من أهمها: التوازن، التبادل، العقلانية.

١ ـ مفهوم التوازن

يدافع الفكر الأمريكي عن مفهوم التوازن، ويجعل منه أساس تحليل الظاهرة السياسية، من أجل تقديم نموذج فكري بديل للنظرية الماركسية، وهناك اتجاهات متنوعة في الفكر الأمريكي، تنطلق من مفهوم التوازن، وأكثرها انتشارًا ذلك الاتجاه الذي يقوم على تطبيق الفكرة الأساسية لمذهب الفردية الاقتصادية، في نطاق تحليل الظاهرة السياسية، فالنظرية الكلاسيكية الاقتصادية تجعل منطلَقَها الأساسي في تفسير القرار الاقتصادي، هو قانون العرض والطلب، بنتائجه المعروفة بخصوص الثمن، فالعرض يسعى للتوافق مع الطلب، والعكس صحيح، مما يُحدث حركات تذبذبية للثمن بين الارتفاع والانخفاض، وبالتالي كمية العرض وكمية الطلب. وبحيث إنه عند نقطة توازن معينة لا يصير من مصلحة المنتج أو المستهلك تعديل موقفه، لا بزيادة العرض أو بزيادة الطلب. نفس الفكرة يمكن تطبيقها على العلاقة السياسية حيث تصير الحكومة بائعًا يميل إلى الاحتكار المطَلق للسوق، مما يجعل العملية السياسية نوعًا من التوازن الحركي الذي لا يختلف كثيرًا عن التوازن الاقتصادي التلقائي بالمعنى المذكور.

ومن العلماء الأمريكيين الذين يأخذون بمفهوم التوازن في تحليل الظاهرة السياسية «روبرت إبرامز» «Robert Abrams» الذي أشار في مؤلفه الصادر عام ١٩٨٠ بعنوان «**أسس التحليل السياسي: مقدمة في نظرية الاختيار الجماعي**» إلى أن العنصر الأساسي في النظام الديمقراطي، هو عملية تجميع التفضيلات والاختيارات الفردية بخصوص المشكلات المثارة في سياسة عامة. ولما كانت الفردية الاقتصادية لا تنفصل عن الفردية السياسية، فإن عملية تجميع هذه الاختيارات في سياسة عامة، عن طريق الانتخابات والأنشطة الحزبية، تخضع لنفس المنطق الذي يحدُث به التوازن التلقائي في المجال الاقتصادي، بين قوى العرض والطلب، من خلال تذبذبات الأسعار ارتفاعًا وانخفاضًا، ومن هنا تصير نقطة التوازن في الحياة السياسية، هي تلك الوضعية التي تضمن اجتذاب الحزب السياسي لأغلبية الأصوات، والفوز في الانتخابات، وهي أيضًا الوضعية التي لا

يصير للناخبين أية مصلحة في تغييرها، لأنها تحقق لهم أقصى منفعة. (Abrams, 1980: 171).

تقويم

هناك صعوبات عدة تواجه تطبيق مفهوم التوازن بالمعنى المذكور في نطاق تحليل الظاهرة السياسية، ومنها ما يلي: (ربيع: ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣: ٣٣ ـ ٣٥).

١ ـ الصعوبة الأُولى تنبع من الطبيعة الحركية للظاهرة السياسية، وبحيث إن أي تفسير لها لا يستند إلى مبدأ الديناميكية لا يمكن أن يُقدَّر له النجاح، بينما تفترض نظريةُ التوازن المنافسةَ الكاملةَ، بحيث تفرض تلك النتائج المطلقة، حيث يمتنع الطرفان (المنتج والمستهلك) عن إحداث أي تغيير في الموقف. ألا يعني ذلك جعل متغيِّر الحركة السياسية عنصرًا واحدًا؟ وهل يمكن أن نتصور الوجود السياسي ولا يتحكم فيه سوى متغير واحد؟ وأين العلمية في ذلك التصوير «الساذج» للسلطة الحاكمة على أنها بائع يسعى لتحقيق احتكار مطلق للسوق السياسية؟

٢ ـ الصعوبة الثانية تنبع من الطبيعة المعقدة المركبة للظاهرة السياسية، فإذا كانت الظاهرة الاقتصادية يمكن تحويلها إلى ثلاثة متغيرات هي، العرض والطلب والثمن، فإن الظاهرة السياسية بحكم تعقيدها وتركيبها لا يمكن تحويلها إلى مثل هذا العدد المحدود من المتغيرات، هذه الظاهرة السياسية تحتضن ثلاث مجموعات من المقومات: المادية، والهيكلية النظامية، والمعنوية، وكل مجموعة من هذه المجموعات تضم العديد من العناصر والمتغيرات، وبعبارة أُخرى فإن الظاهرة الاقتصادية أقل تعقيدًا من الظاهرة السياسية، ويكفي أن نذكر في هذا الخصوص أن السلوك الاقتصادي هو سلوك بسيط، أو تحرك يؤدي إلى الإشباع، بينما السلوك السياسي يتصف بالتعقيد، وتعدد وتداخل الأبعاد والآثار، والتغير بمرور الزمن، مما يصعب معه التنبؤ، كما لا يمكن فصل السلوك السياسي عن القيم السياسية، التي هي المقومات المعنوية للوجود

السياسي، وإعطائه ذلك الطابع الاقتصادي البحت.

٣ ـ الصعوبة الثالثة تتعلق بعملية التحويل الكمِّي، فالظاهرة السياسية بحكم طبيعتها ترفض هذه العملية، وحتى إذا أضحى هذا التحويل الكمِّي ممكنًا بالنسبة لبعض تطبيقات هذه الظاهرة وعناصرها الجزئية، مثل الرأي العام الذي يمكن إخضاعه للقياس، إلا أن مثل هذا القياس يظل تجريبيًا وليس حقيقيًا. مثل هذه الصعوبة غير مُثارة بصدد الظاهرة الاقتصادية، حيث لا يكاد يوجد من بين عناصرها وتطبيقاتها ما يأبى الخضوع لعملية التحويل الكمي: العرض، الطلب، الثمن، الدخل، البطالة، والتشغيل... إلخ.

٤ ـ الصعوبة الرابعة تنبع من تطور الفكر الاقتصادي المعاصر، الذي لم يعد يقبل نظرية التوازن التلقائي، فعملية تذبذب الأثمان لا تحقق دائمًا التوازن، فضلاً عن تدخل عوامل عديدة ـ منها العامل النفسي ـ تمنع المنافسة الكاملة، كما أن هذا التوازن مصطنع، فما يجب البحث عنه هو التوازن الاجتماعي، وصياغة هذا التوازن بهذا الشكل لا تُدخل في الاعتبار سوى التفسير الجامد، الذي لا يهتم بالتغيرات التي يفرضها الزمن. إن هذه النظرية كانت صالحة في الاقتصاد الحر، حيث كان رب العمل هو الوحدة التي يتمركز حولها النشاط الاقتصادي، ولكن في الاقتصاد المعاصر، المخطَّط، لم يعد من الممكن جعل هذه النظرية أساس تفسير الحياة الاقتصادية، أضف إلى ذلك أن الفكر الاقتصادي يرى في مفهوم التوازن مجرد إطار لتحليل وفهم الحياة الاقتصادية، وليس قانونًا مطلقًا لتفسير طبيعة وتطور الظاهرة الاقتصادية، فلماذا يصر الفكر الأمريكي على نقل هذا المفهوم إلى نطاق التحليل السياسي وجعله أساس تقديم نظرية كاملة حول بناء السلطة والوجود السياسي؟ سوف نرى في نهاية هذه الدراسة أن أحد أسباب ذلك اعتماد السياسة الأمريكية على مفهوم التوازن لتبرير مثالية النظام الأمريكي ـ وهو ما يخدم هذه السياسة في غزوها الفكري للعالم الثالث.

٢ ـ مفهوم التبادل

بالإضافة إلى مفهوم التوازن، نجد مفهومًا ثانيًا يغمر الفكر التنموي الأمريكي، وهو مفهوم التبادل الذي يحاول بعض العلماء الأمريكيين أن يجعلوا منه نظرية لتفسير الوجود السياسي.

ومن أشهر هؤلاء العلماء «كوري» و«ويد» R. L. Curry & L. L. Wade اللّذان ذكرا، في مؤلفهما الصادر عام ١٩٦٨ بعنوان «**نظرية التبادل السياسي**»، أن العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم تماثل العلاقة الاقتصادية بين البائع والمشتري لأن أساسهما واحد وهو مفهوم التبادل؛ فالعملية السياسية لا تختلف عن التعامل الاقتصادي، ففي السوق يقدم الأفراد سلعًا وخدمات مقابل الحصول على أشياء أُخرى، ونفس المنطق تخضع له العملية السياسية، فالأخير نظام معقد من القرارات وصانعي القرارات والجماهير، وأي قرار سياسي لا بد أن يتضمن عنصر التبادل، بمعنى أنَّ على الفرد سواء أكان حاكمًا أو محكومًا أن يقدم شيئًا ما حتى يحصل على شيء آخر، أي عليه أن يتحمل تكلفة معينة ليحصل على عائد معين. وبهذا المعنى فإن صانع القرار هو من يشارك في عملية التخصيص السلطوي للعوائد والأعباء في المجتمع، وتتمثل العوائد التي يحصل عليها في القوة السياسية والاقتصادية والمكانة والهيبة، بينما تتمثل التكاليف التي يتحملها في الوقت والطاقة والأموال التي ينفقها في نضاله من أجل الوصول إلى السلطة، وهو دائمًا في قراراته يوازن بين التكاليف والعوائد، ويظل دائمًا ـ بافتراض عقلانيته ورشده ـ باحثًا عن صالحه الخاص، (Curry and Wade, 1968: 10 - 30). التبادل السياسي بهذا المعنى يعبر عن علاقة يتم فيها تبادل المزايا بين المشاركين في عملية صنع القرارات، رغم تعارض الأهداف والمصالح، فالبائع السياسي ـ أي صانع القرار ـ يريد ثمنًا أو عائدًا مرتفعًا، بينما المشتري السياسي ـ أي المواطن العادي ـ يبغي ثمنًا منخفضًا، غير أن المساومة بين الطرفين عادة ما تنتهي إلى قبول معدلات للتبادل يرضى بها الطرفان. ومن هنا يتضمن التبادل السياسي المفاهيم الأربعة التالية: (Curry and Wade, 1968: IX - X).

١ ـ مفهوم السوق، بمعنى الميدان الذي يتم فيه التبادل السياسي، مثل الأبنية السياسية والإدارية. والأسواق السياسية، كالأسواق الاقتصادية، إما أن تكون تنافسية أو شبه تنافسية أو احتكارية.

٢ ـ مفهوم القوة، ويتعلق بالقدرة على تقليل عدد البدائل التي من بينها يختار الطرف الآخر، وبحيث يمكن للطرف الأول أن يفرض على الآخر قبول التبادل وفقًا لمعدلات معينة.

٣ ـ التحويل، بمعنى عملية تحويل الموارد السياسية (المدخَلات) إلى سياسات وقرارات (مخرَجات).

٤ ـ التوزيع ويعني عملية تخصيص وتوزيع السياسات والقرارات على أصحاب هذه الموارد.

تقويم

الواقع أن مثل هذه المحاولات التي تجعل من مفهوم التبادل منطلقها الأساسي في تفسير الوجود السياسي تقع في نفس الخطأ الذي تتردى فيه المحاولات الأُخرى التي تنطلق من مفهوم التوازن، أي إهمال الاختلاف الحاد بين طبيعة الظاهرة الاقتصادية وطبيعة الظاهرة السياسية.

ومن ناحية ثانية، يلتقي أنصار التبادل السياسي مع دعاة التوازن، حول محور ثابت أساسه الدفاع عن النموذج الأمريكي للممارسة السياسية، وتقديم هذا النموذج إلى الدول النامية على أنه قمة المثالية والكمال. هذه الناحية سنتعرض لها بعد تحليل مفهوم ثالث يطغى على الفكر التنموي الأمريكي وهو مفهوم العقلانية.

٣ ـ مفهوم العقلانية

ينطلق العديد من علماء السياسة الأمريكيين في تحليلهم للظاهرة السياسية من مفهوم العقلانية، على أساس أن هذا المفهوم يخضع له سواء السلوك الاقتصادي، أو السلوك السياسي، فالفرد سواء أكان حاكمًا أو محكومًا، تمامًا كالمنتج أو المستهلك عندما يختار في أي موقف من بين

البدائل المتاحة، فإنه يوازن بين تكلفة وعائد كل بديل، ثم يختار البديل الأكثر عائدًا ومنفعة، والأقل تكلفة وتضحية. ومن هؤلاء العلماء يمكن أن نشير إلى «أنتوني داونز» و«نورمان فروليش» و«جوي أوبنهيمر».

حلل «أنتوني داونز» A. Downs في مؤلفه الصادر عام ١٩٥٧ بعنوان **«النظرية الاقتصادية للديمقراطية»**، العملية السياسية من منطلق نموذج التصويت العقلاني، وطبقًا لهذا النموذج يصير النظام السياسي تعبيرًا عن العلاقة بين الناخبين والأحزاب السياسية، ويتصف الطرفان بالعقلانية، بمعنى البحث عن تضخيم المنفعة. وبالنسبة للناخبين لا يصير أمامهم سوى أحد بديلين: التصويت من عدمه، ويتحدد تفضيلهم ودعمهم لحزب معين على أساس ما يتوقعون الحصول عليه من منافع من هذا الحزب في حالة وصوله إلى السلطة. أما الأحزاب السياسية فإنها تمثل في الحقيقة مجموعات من الأفراد تتشارك في نفس الأهداف، وتسعى إلى السلطة من أجل الحصول على ما يرتبط بها من قوة وثروة ومكانة ونفوذ. هذا النموذج مألوف في النظم الديمقراطية الغربية، حيث يقرر الأفراد الناخبون التصويت من عدمه لصالح حزب معين، وفي نفس الوقت تحاول الأحزاب معرفة تفضيلات الناخبين، وتسعى لاجتذاب أصواتهم. ويستند هذا النموذج إلى افتراضين: توافر المعلومات عن البدائل والتفضيلات بالنسبة للناخبين والأحزاب، وثبات تفضيلات الناخبين وقدرة الأحزاب على تنويع أوضاعها في حدود معينة[٣].

عبر عن نفس المفهوم «نورمان فروليش» N. Frohlich و«جوي أوبنهيمر» J. Oppenheimer في مؤلفهما **«الاقتصاد السياسي الحديث»** الصادر عام ١٩٧٨، حيث أشار إلى أن الديمقراطية هي مجموعة القواعد التي تحكم صنع القرارات العامة، وهذه القواعد تحدد اختيارات الجماعة السياسية، والموارد، وتوزيعها بين فئات الجماعة، وكيفية تجميع هذه

---

(٣) لمزيد من التفاصيل عن نموذج التصويت العقلاني لـ «أنتوني داونز»، أنظر:
Abrams, Robert, *Foundation of Political Analysis, an Introduction to the theory of Collective choice,* New York: Colombia Univeristy Press, 1980, pp. 139-148.

الاختيارات، وتخصيص تلك الموارد من أجل التوصل إلى القرارات. ويصير النظام الانتخابي عنصرًا رئيسيًا في العملية الديمقراطية، لأن هذا النظام يسمح بخلق الترابط بين اختيارات وأحكام وتقويمات الأفراد من أجل التوصل إلى القرارات العامة. وتحكُم العملية الانتخابية المفاهيم الاقتصادية المرتبطة بالعقلانية: الموارد والتكلفة والعائد. وعندما يختار الناخب بين التصويت من عدمه لصالح مرشح حزب معين دون غيره، فإنه يقارن بين العائد الذي يتوقع الحصول عليه، وهذا هو جوهر العقلانية في السلوك الانتخابي، وقد يكون هذا العائد عاجلًا يتمثل في حصول الناخب على مقابل معين من المرشح حتى يصوِّت لصالحه، وقد يكون لهذا العائد آجلًا بمعنى توقُّع الناخب الاستفادة من تطبيق برنامج الحزب الذي سانده في حالة وصول الحزب إلى السلطة. (Frohlich and Oppenheimer. 1978: 91 - 99).

تقويم

تواجه محاولة العلماء الأمريكيين لتطوير نموذج عقلاني للسلوك السياسي عدة صعوبات حددها العالمان الأمريكيان «مونت بالمر» Monte Palmer و«لاري ستيرن» Larry Stern في خمس صعوبات أساسية هي: (Palmer and Stern, 1979: 107 - 110).

١ ـ عدم وجود تعريف عام مقبول لمفهوم العقلانية.

٢ ـ عدم توضيح ما إذا كان التعامل مع العقلانية سيتم على أساس أنها افتراض، أو أنها منطلق لتطوير نموذج.

٣ ـ صعوبة التحويل الكمي والقياس الدقيق للمفاهيم المرتبطة بالعقلانية، مثل المنفعة، والتكلفة، والمعلومات، والمخاطرة، وعدم التأكد.

٤ ـ القرارات السياسية على عكس القرارات الاقتصادية أكثر عرضة لعدم العقلانية، نتيجة لعدة عوامل منها نقص المعلومات في الحياة السياسية، بما يعنيه ذلك من غموض واضطراب.

٥ ـ صعوبة الجمع بين المنافع المختلفة للأفراد في مقياس عام موحد

للمنفعة الاجتماعية التي يسمح تحديدها لصانعي القرارات بإصدار قرارات عقلانية.

وبالإضافة إلى هذه الصعوبات، فإن مفهوم العقلانية يُستخدم ـ كما سنرى ـ في عملية الغزو الفكري الأمريكي للدول النامية.

رابعًا: تطوير النظرة المادية الأمريكية في التنمية لمنطق الغزو الفكري للدول النامية

يتضح من التحليل السابق لبعض الكتابات السياسية الأمريكية في موضوع التنمية، وهي الكتابات التي تطغى عليها النزعة المادية، أنها تدور بشكل أو بآخر حول المحاور التالية:

١ ـ التنمية تعني السعي نحو التقدم الاقتصادي واليسر المادي، وهي لا يمكن أن تتحقق إلا من منطلقات اقتصادية، وعلى نفس المنوال الذي تمت به في الدول الغربية.

٢ ـ التنمية الاقتصادية لا بد أن تقود بالضرورة إلى الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والاستقرار السياسي، والاندماج السياسي.

٣ ـ التنمية لا تعدو أن تكون محاولة مستمرة للاقتراب من النماذج الغربية في التعامل السياسي، والتطوير الاقتصادي، لأنها ـ وخاصة النموذج الأمريكي ـ تعبر عن الكمال والتفوق.

هذه المفاهيم الثلاثة تستخدمها الولايات المتحدة في غزوها الفكري للدول النامية لإعادة تشكيل الطابع القومي لهذه الدول، وتحطيم ذاتها القومية، وتعميق انفصال واقعها الراهن عن جذورها الحضارية والتراثية، ومنعها من تشكيل أي قوة تهدد الهيمنة الأمريكية، ولنتذكر في هذا الصدد ما يلي:

١ ـ افتراض أن التنمية لا يمكن أن تتحقق إلا من منطلقات اقتصادية، وهو ما تؤكد عليه نظريات مراحل النمو، وخاصة نظرية «روستو»، وافتراض أن التضخم السكاني عقبة تعترض النمو والانطلاق

الاقتصادي، وهو الافتراض الذي توظفه السياسة الأمريكية بمهارة من أجل منع الزيادة السكانية في المجتمعات النامية من الإخلال بالتوازن الديموجرافي بين شعوب الدول المتقدمة (البيضاء)، وشعوب المجتمعات النامية (الملونة)، ومن هنا نفهم سبب اهتمام الولايات المتحدة بتشجيع برامج ضبط النسل وتنظيم الأسرة في المجتمعات النامية بحجة أن الانفجارات السكانية في هذه المجتمعات وما تشهده العديد منها من مجاعات سوف تقود البشرية إلى الفناء. ويجب أن نتذكر، في إطار هذه الحجة التي تندرج في إطار «المالتسية الجديدة»، نظرية شهيرة يتبناها العديد من العلماء والساسة في الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية، ونعني بها نظرية «قارب النجاة» التي يدافع عنها «جاريت هاردن» و«جوزيف فليتشر» و«فيليب باكستر» وغيرهم. ويتلخص مضمون هذه النظرية في أن الشعوب المتقدمة «البيضاء» تعيش في قارب نجاة آمنة من الجوع الذي تغرق في بحره الشعوب الأُخرى المتخلفة «الملونة»، وإذا ما سمحت الشعوب المتقدمة للشعوب المختلفة بالتشبث بالقارب والصعود إلى سطحه بدافع الشفقة فسوف يغرق القارب لا محالة، وبالتالي فإن الشعوب المتقدمة ما لم تفرض على الشعوب المتخلفة ضوابط صارمة للحد من تضخّمها السكاني، فإن السكان الذين قد تنقَذ حياتهم في اللحظة الراهنة بدافع الشفقة سيكون ثمن إنقاذهم خسارة فادحة من الأحياء في الأجيال القادمة، ومن ثَم فإن هؤلاء «الغرقى» يجب تقسيمهم ـ كما لو كانوا جرحى حرب ـ إلى ثلاث مجموعات: مجموعة لا أمل في إنقاذها مهما حصلت على معونات، مجموعة ثانية قد تقدَّر لها فرصة الحياة والنجاة إذا ما قبلت الخضوع للعلاج بشكل معين وبطريقة مناسبة، ومجموعة ثالثة يمكنها الاعتناء بنفسها والانتظار إلى فترة لاحقة. ومن منطَلَق هذا التقسيم يجب أن يقدَّم العون أساسًا إلى المجموعة الثانية، مع ملاحظة أن عبارة «الطريقة المناسبة» سالفة الذكر تعني امتثال هذه المجموعة لتوجيهات من يقدم لها العون. ومن التعبيرات السياسية العملية لهذه النظرية مشروع القانون الذي ناقشه الكونجرس الأمريكي في ربيع ١٩٧٥ بشأن منع معونات الغذاء الأمريكي عن الدول المتخلفة التي تفشل في تخفيض

معدلات نموها السكاني (Lean, 1978: 315 - 316).

٢ ـ ترتبط بهذا الافتراض فكرة تروِّج لها السياسة الأمريكية، ومؤداها أن الدول النامية ستظل أسيرة للتخلف أو ما يسمى «بالمرحلة التقليدية» لأنها لا تملك الظروف والموارد اللازمة للإنطلاق الاقتصادي، مما يؤدي إلى تشجيع التجاء هذه الدول إلى الاعتماد على المعونات الاقتصادية والفنية الأمريكية والغربية، فهذه المعونات سوف تمكِّن هذه الدول ليس فقط من تحقيق التنمية الاقتصادية، ولكن أيضًا سوف تمكنها من تحقيق الديمقراطية. ويكفي أن نشير في هذا الخصوص إلى حديث «روبرت باكنهام» Robert Packenham في مؤلفه الصادر عام ١٩٧٣ بعنوان «**أمريكا الليبرالية والعالم الثالث**» عن أهمية تحديث دول العالم الثالث اقتصاديًا من خلال الاعتماد على المساعدات الأمريكية والغربية وعلى أساس الأخذ بمفاهيم الاقتصاد الحر والمنافسة والمبادرة الفردية، وأن هذا التحديث الاقتصادي سوف يؤدي إلى رفع مستوى المعيشة لسكان هذه الدول وتحقيق الديمقراطية والاستقرار والمشاركة السياسية لأن كل هذه الآثار تشكل حلقات مترابطة في سلسلة واحدة ـ أو على حد قوله «الأشياء الجيدة تأتي معًا» (Packenham, 1973: 123 - 125) وذكر أيضًا «دافيد شميت» David E. Schmitt في مؤلفه «**ديناميكية العالم الثالث: التغير السياسي والاجتماعي**» الصادر عام ١٩٧٤، أن العديد من النظم السياسية في الدول النامية تطفو بصعوبة في بحر من المشكلات الحادة، ومن أبرزها الإخفاق الاقتصادي، والأوتوقراطية، وتقف عاجزة عن حل المشكلات الاقتصادية والسياسية، ومن هنا يتعين عليها أن تعتمد على المعونات المالية والتقنية الغربية لما لها أيضًا من آثار سياسية (ديمقراطية) إيجابية (Schmitt, 1974: 3 - 4) وتحدث «صموئيل هنتجتون» S. P. Huntington و«جوان نيلسون» J. M. Nelson في مؤلفهما «**اختيار غير سهل: المشاركة السياسية في الدول النامية**» الصادر عام ١٩٧٦، عن ضرورة استجابة الكونغرس والرئيس الأمريكي لمطالبة العديد من الأمريكيين، بالاقتصار في منح المعونات الاقتصادية على الدول النامية التي تتسم نظمها السياسية بالرغبة والاستعداد لمحاكاة النموذج الإنمائي السياسي والاقتصادي الأمريكي باعتبار ذلك السبيل الفعال

لتحقيق التنمية الاقتصادية والديمقراطية والمشاركة السياسية والاستقرار السياسي (Huntington and Nelson 1976 - 18).

وفي مجال تقويم مثل هذه التصورات، التي تشيد بآثارها المعونات الاقتصادية الأمريكية والغربية في تحقيق التنمية الاقتصادية والتطور الديمقراطي في الدول النامية، نلاحظ عدم صحة هذه التصورات بالنظر إلى الحقيقتين التاليتين:

أ ـ إن هذه المعونات عادة ما تكون مشروطة، وتوجَّه إلى الأنشطة الأولية والاستخراجية والصناعات الاستهلاكية دون الصناعات الإنتاجية، وهي بذلك تعمِّق حدة التخلف الاقتصادي الذي تعاني منه بلدان العالم الثالث. أضف إلى ذلك ضخامة تحويلات الأموال من هذه البلدان إلى البلدان الغربية المتقدمة، في شكل مدفوعات خدمة الديون (سداد أقساط وفوائد القروض)، وتحويلات الأرباح الضخمة التي تحققها الشركات الدولية النشاط (متعددة الجنسية)، ورسوم نقل وتحويل التكنولوجيا، وغيرها من صور التحويلات المالية، التي تمثل في حقيقة الأمر تحويلاً عكسيًا للموارد المالية، أي من البلدان النامية إلى البلدان المتقدمة.

ب ـ إن هذه المعونات لا تدعم سعي شعوب البلدان النامية نحو الديمقراطية، فهي في العادة توجه إلى النظم الحاكمة القادرة على حماية المصالح الأمريكية والغربية، وهي نظم ديكتاتورية تستخدم معظم ما تحصل عليه من معونات في تدعيم قدراتها القمعية التي تمكنها من الاستمرار في السلطة، رغم معارضة الحركات والقوى الداخلية المطالِبة بالتغيير، وهي القوى والحركات التي لو قدر لها الوصول إلى السلطة لكانت أكثر قدرة على تحقيق الديمقراطية، والتنمية الاقتصادية المقترنة بالعدالة الاجتماعية، وإذا ما أضفنا إلى ذلك الدور الأمريكي في تقديم الحماية والدعم للعديد من قيادات الدول النامية، التي تفتقد الشرعية السياسية، وتتسم بالأوتقراطية وممارسة السلطة من منطلق شخصي (Personalism)، وعدم الرسمية وعدم المؤسسية في صنع القرارات في ظل هيمنة العلاقات الشخصية (علاقات القائد ـ الأتباع) المتمركزة حول شخص القائد،

واعتماد التأثير السياسي على مدى الاقتراب (Proximity) من القائد والولاء لشخصه بصرف النظر عن اعتبارات الكفاءة والإنجاز، ورفض المعارضة والاختلاف في الرأي وشدة الاعتماد على الأساليب القمعية والقهرية والتعامل مع أعضاء النخبة السياسية والقوى والجماعات والتنظيمات المعارِضة من منطلق سياسة فرق تسد، أو بعبارة أُخرى الصراع المتوازن (Balanced Conflict) وما إلى ذلك من خصائص تعبر عن نمط الحكم الأبوي - الرَّعوي - العُصبوي (Bill and Leiden, 1979: 161 - 174) (Patrimonial Rule) كان لنا أن نقول إن النتيجة الطبيعية لهذه المعونات ولهذا الدعم هي تعميق مشكلة عدم صلاحية القيادات السياسية في الدول النامية، وعدم اتفاق خصائصها مع متطلبات تحقيق التنمية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الحقيقية.

٣ ـ الهدف الأساسي الذي تبتغيه الدراسات الإنمائية الأمريكية في معظمها هو تقديم النموذج الإنمائي الأمريكي إلى الدول المتخلفة، على أنه قمة الكمال والمثالية. هذا البعد الدِّعائي التبشيري للمفاهيم الإنمائية الأمريكية سبق وأن أشرنا إليه بخصوص التصورات التي يطرحها أنصار مدرسة المؤشرات، كما نلمح هذا البعد في الدراسات الإنمائية الأمريكية الأخرى، سواء تلك التي تنطلق من مفهوم مراحل النمو، أو من مفاهيم اقتصادية كالتوازن والتبادل والعقلانية. وبالنسبة للبعد الدِّعائي في نظريات مراحل النمو، يكفي أن نشير إلى مقولة «روستو» W.W. Rostow في مقدمة مؤلفه **«السياسة ومراحل النمو»**: «إن مجد أمريكا لا يكمن فقط في ثرائها المادي، ولكن أيضًا في رسالتها السياسية، التوفيق بين الحرية والنظام، هذه الرسالة يجب أن يدركها الشعب الأمريكي وكافة شعوب العالم». ومن هنا خص «روستو» هذه التجربة الأمريكية بفصل كامل في مؤلفه، حتى «يَمكن لكافة الشعوب ـ وعلى وجه التحديد شعوب العالم الثالث ـ أن تستلهم منها الدَّور باعتبارها تجربة فريدة في تحقيق المثالية السياسية (Rostow, 1966:6) ويظهر البعد الدعائي لمفهوم التوازن في تقديم النظام السياسي الأمريكي على أنه النموذج الواضح للتوازن السياسي، وعلى سبيل المثال زعم «روبرت إبرامز» (Robert Abrams) في مؤلفه **«أسس التحليل**

السياسي: مقدمة في نظرية الاختيار الجماعي» الصادر عام ١٩٨٠ أن أي نظام سياسي لكي يحقق الديمقراطية لا بد له من قبول المنافسة السياسية، وأن يقبل التعارض بين القوى الاقتصادية المنظمة وغير المنظمة، باعتباره الشرط اللازم لتحقيق التوازن، (Abrams, 1980: 171 - 172) أليس ذلك نوعًا من الوصف للحياة السياسية الأمريكية، ودعاية للنظام الأمريكي كتعبير عن المثالية السياسية؟

مفهوم التبادل أيضًا يغلب عليه الطابع الدِّعائي، ولنتذكر ما قاله «كوري» و«وايد» R. L Curry & L. L. Wade في مؤلفهما «**نظرية التبادل السياسي**» الصادر عام ١٩٦٨: «ويرتبط مفهوم التبادل بمفهوم المنافسة، وقد نشأ المفهومان في الدول الغربية، حيث تتصف السوق الاقتصادية والسوق السياسية بالانفتاح، وتتسم القوة السياسية والقوة الاقتصادية بالانتشار، ومن هنا فإن الاقتصاد التنافسي والسياسة التنافسية لا بد أن يقودا إلى مجتمع ديمقراطي مفتوح، ولهذا تصير نظرية التبادل ضرورية لبناء نظرية ديمقراطية، حيث إن النظرية الاقتصادية للتبادل السياسي تجعل من الممكن التوصل تجريبيًّا إلى مستلزمات إقامة مجتمع سياسي ديمقراطي، وتقدم المعايير والمحكَّات التي يمكن على أساسها الحكم على مدى اقتراب أو ابتعاد أي مجتمع عن الديمقراطية (Curry and Wade, 1968: 119 - 120). أليس ذلك دفاعًا عن مثالية النظام السياسي الأمريكي، بحيث تصير خصائصه هي المحكَّات التي يتحدد على أساسها تطور المجتمعات الأُخرى نحو الديمقراطية؟

ولا يقتصر طغيان الطابع الدِّعائي على مفهومَي التوازن والتبادل ونظريات مراحل النمو، بل يمتد أيضًا إلى مفهوم العقلانية. ويكفي أن نشير في هذا الخصوص إلى أن «أنتوني داونز» في مؤلفه «**النظرية الاقتصادية للديمقراطية**» الصادر عام ١٩٥٧، أكد أن نموذج التصويت العقْلاني يرتبط عضويًّا بالديمقراطية الأمريكية والديمقراطيات الليبرالية الغربية الأُخرى (Abrams, 1980: 147).

وقد اعترف عالم السياسة الأمريكي «رونالد هـ. شيلكوت» R. H.

Chilcote في مؤلفه «**نظريات السياسة المقارنة**» الصادر عام ١٩٨١، أن دارسي التنمية السياسية الأمريكيين والأوروبيين كانت تحركهم بصفة عامة رغبة أيديولوجية أساسها إبراز تفوق القيم والمؤسسات السياسية الغربية، وبخاصة الأمريكية، وتجميد الخيارات والبدائل الأُخرى التي يمكن أن تختارها الدول المتخلفة في سعيها نحو التنمية، وخلْق القناعة في نفوس قادة وشعوب هذه الدول بوجود طريق واحد للتقدم، وهو الطريق الرأسمالي الليبرالي الغربي، والاعتقاد بقدرة الولايات المتحدة وأوروبا الغربية على تحقيق التنمية والحضارة في الدول المتخلفة من خلال نشر وغرس القيم والمؤسسات الغربية فيها. وأضاف هذا العالم الأمريكي أن المشكلة الأساسية التي تواجه نظريات التنمية الأمريكية والأوروبية هي محاولة تطبيق هذه النظريات النابعة من خبرات الدول الغربية المتقدمة في فهم ديناميات التغير ومشكلاته في الدول المتخلفة. (Chilcote, 1981: 275, 287).

والواقع أن هذه الملاحظة الأخيرة تفسِّر لنا أيضًا عدم قدرة نظريات التنمية الاقتصادية الأمريكية والغربية عمومًا ـ رغم تعددها وتنوُّعها ـ على تقديم إطار فكري متكامل يصلح للتعامل مع مشكلات التنمية الاقتصادية في الدول المتخلفة، بحكم نشوء وتطور هذه النظريات في المجتمعات الغربية ذات الظروف المغايرة للظروف السائدة في المجتمعات المتخلفة، وبحكم ما تنطوي عليه هذه النظريات نتيجة لذلك من تحيُّز للنماذج الإنمائية الاقتصادية الغربية وبخاصة النموذج الأمريكي. وقد اعترف بذلك عالم الاقتصاد الإنكليزي «پ. لال P. Lal» في مؤلَّف له صدر عام ١٩٨٣ بعنوان له مغزى ودلالة في هذا الخصوص: «**فقر اقتصاديات التنمية**»، وتحدث في نهاية هذا المؤلف أيضًا عن إخفاق تجارب التنمية الاقتصادية ـ خلال العقود الثلاثة الماضية ـ في الدول النامية من منطَلق المفاهيم والتطبيقات الاقتصادية الغربية (زيادة الإنتاج ـ رفع معدلات نمو الاقتصاد القومي ـ استيراد التكنولوجيا الغربية ـ الاعتماد على المعونات والقروض والاستثمارات الغربية ـ محاولة اللحاق بركب الدول الصناعية الغربية)، حيث لم تسفر هذه التجارب عن تنمية اقتصادية حقيقية مستقلة بقدر ما

تمخضت عن تعميق حدة التخلف الاقتصادي وتدعيم التبعية الاقتصادية. (Lal, 1983: 106 - 109).

٤ ـ يرتبط بتأكيد الدراسات الإنمائية الأمريكية على مثالية النموذج الإنمائي السياسي ـ الاقتصادي الأمريكي، سعيُ هذه الدراسات بدرجة أو بأُخرى إلى تحطيم ارتباط الدول النامية، ذات التقاليد الحضارية ـ كالدول العربية والدول الآسيوية ـ بتراثها الحضاري، ومنع هذه الدول وقياداتها من مجرد التفكير في إمكانية التطوير من منطلق إحياء التراث القومي.

إن النظريات الإنمائية الأمريكية، مثل نظريات مراحل النمو وغيرها، تفرض على الدول النامية ضرورة محاكاة النماذج الإنمائية الغربية وخاصة النموذج الأمريكي تاركة خلف ظهرها أي قيم أو تقاليد بحجة أنها تعرقل الانطلاق الاقتصادي. ويرتبط بهذا التأكيد الفكري على استحالة تحقيق التنمية إلا من منطلقات اقتصادية أمريكية ـ غربية، قيام الولايات المتحدة عبر مسالك متنوعة بنقل القيم الاستهلاكية وأساليب الحياة الأمريكية إلى الدول النامية، وغرسها في نفوس القيادات السياسية والفكرية في هذه الدول حتى تفقد هذه القيادات الإيمان ـ إن كانت أصلاً تملكه ـ بالقدرة الذاتية على التنمية من منطلق التجديد الحضاري، وحتى تؤمن بأن هذه القيم والأساليب الأمريكية تعبر عن أقصى صور التقدم في العالم المعاصر.

ولا يعني ذلك أننا نرى في مجرد تأكيد النظريات الإنمائية الأمريكية على اعتبار التنمية الاقتصادية أساس التنمية الشَّامِلة تهديدًا للتراث الحضاري في البلدان النامية، ولكن مكمن الخطورة هنا يتمثل في طبيعة التنمية الاقتصادية التي تحددها تلك النظريات، فهي تنمية يتطلب انطلاقها واستمرارها حصول الدول المتخلفة على جرعات متتالية من القروض والمعونات من الولايات المتحدة وأوروبا الغربية والبنوك والمصارف الخاضعة لها... بما فيها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، واستيراد هذه الدول لأحدث المكونات المادية والتقنية للتكنولوجيا الأمريكية ـ الغربية المتقدمة.

إن مثل هذه التنمية الاقتصادية قد تخلق جوًا مزيَّفًا من الإزدهار

والرواج الاقتصادي المؤقت، بيْد أن تكلفة هذا الإزدهار تكلفة باهظة في الأجل الطويل سواء من حيث تبديد نسبة كبيرة من حصيلة الصادرات في تسديد أقساط الديون وفوائد القروض، أو من حيث إهمال تنمية الموارد البشرية الوطنية، وبناء قاعدة تكنولوجية ذاتية، ما دام من السهولة بمكان الحصول على أحدث التقنيات الغربية والأمريكية المتقدمة، فضلاً عن المصَاحِبات الاجتماعية السلبية لهذا الازدهار الشكلي المؤقت، مثل تفاقم حدة التفاوت الاجتماعي، وزيادة معاناة الطبقات والجماعات الفقيرة، مقابل رواج أحوال الجماعات غير المنتِجة «الطُّفيلية» المنتفعة بمثل هذه التنمية الرأسمالية المظهرية.

وبناء على ذلك فإننا نتفق مع الرأي السائد بين العديد من المفكرين والعلماء العرب بشأن اعتبار التنمية الاقتصادية ركيزة للجهود الإنمائية في الدول المتخلفة وحجر الزاوية فيها، مع ضرورة التعامل مع هذه التنمية الاقتصادية على أنها ليست تنمية أمريكية ـ غربية وإنما هي عملية اندفاع داخلي ذاتي لتطوير الموارد البشرية والطبيعية، وبناء قاعدة عملية وتكنولوجية ذاتية من منطلق مبدأ «الاعتماد على النفس». وهو مبدأ يُترجم في واقِع الوطن العربي بضرورة التكامل الاقتصادي الإنتاجي بين الأقطار العربية. وقد يساعد التراث الحضاري للمجتمع في خلق الهوية والثقة في تلك العملية الاندفاعية، إلا أن التراث في حد ذاته أو التشدق به وبأمجاد الماضي لن يخدم هذه العملية التي تتطلب بالأساس التعامل بعقلية مؤمنة ومتفتحة مع مبادئ التراث، لتحديد الأصيل منها وتنقيتها من الشوائب التي لحقت بها ثم بحْث إمكانية الانطلاق منها في مواجهة مشكلات التنمية.

خاتمة

يتأكد من التحليل السابق للاتجاه المادي الأمريكي في تحليل الظاهرة الإنمائية، وهو من أكثر الإتجاهات الإنمائية الأمريكية انتشارًا، أنه من الأهمية بمكان التعامل بحذر بالغ مع المفاهيم الإنمائية الأمريكية وإخضاعها لنظْرة نقدية، فهذه المفاهيم ـ في معظمها ـ تعكس من ناحية درجة كبيرة

من القصور في فهم طبيعة العملية الإنمائية باعتبارها عملية تغيير مجتَمَعي (Societal) شامل متعدد الأبعاد وهي أبعاد ترتبط فيما بينها بعلاقة تفاعلية أساسها التأثير المتبادل وليست علاقة حتمية لازمة بين التنمية الاقتصادية كمتغير مستقل والتنمية السياسية كمتغير تابع.

ومن ناحية أُخرى تنطوي هذه المفاهيم الإنمائية الأمريكية على دلالات قِيَمية ـ أيديولوجية خطيرة، من حيث التحيُّز للنموذج الإنمائي السياسي والاقتصادي الأمريكي والتبشير بمثالية هذا النموذج وبحيث لن تكون هناك تنمية في بلدان العالم الثالث إلا بمحاكاة هذا النموذج وسموِّه، وبعبارة أُخرى، فإن هذه المفاهيم تستخدم من قبَل السياسة الأمريكية في غزوها الفكري للبلدان العربية والبلدان النامية ذات التقاليد الحضارية كالبلدان الآسيوية بغرض إزاحة القيم الثقافية التراثية القومية، وغرس القيم وأساليب الحياة الأمريكية محلها كركيزة لتنمية «زائفة ـ مشوهة» على النمط الأمريكي أو ما يمكن وصفه «بالتأمرُك أو الأمركة» (Americanization).

المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية:

ربيع، حامد عبد الله ـ **سلوك المالك في تدبير الممالك**، للعلامة شهاب الدين أحمد بن محمد أبي الربيع، الجزء الأول، القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٨٠.

ـ **نظرية التطور السياسي**، محاضرات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣. مطبعة القاهرة الحديثة.

معوض، جلال عبد الله ـ «ظاهرة عدم الاستقرار السياسي وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية في الدول النامية»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، الكويت: جامعة الكويت، العدد الأول، السنة الحادية عشرة، آذار/ مارس ١٩٨٣.

المراجع الأجنبية:

- Abrams, Robert. *Foundations of Political Analysis: An Introduction to the Theory of Collective Choice. N.Y.:* Columbia University Press, 1980.
- Alexander, K.J.W.. *The Political Economy of Change,* Oxford, London: Basil Blackwell, 1975.
- Bendix, R. «What is Modernization?» in Willard A. Beling and George O. Totten, (eds.). *Developing Nations:Quest for A Model.* New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1970.
- Bill, James A. and Leiden Carl. *Politics in the Middle East.* Boston: Little, Brown and Company, 1979.

- Chilcote, Ronald H. *Theories of Comparative Politics Boulder, Colorado: Westview Press, 1981.*
- Curry R.L. and Wade L.L. A Theory of Political Exchange: Economic Rearoning in *Political Analysis*. Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall Inc., 1968.
- Cutright. P. «National Political Development: Measurement and Analysis», in Jean Blonded, ed. *Comparative Governement: A Reader*. London: Macmillan and Co. Ltd., 1969.
- Downs, A. *The. Economic theory of Democracy,* 1957
- Eckstein, Harry. «The Idea of Political Development: From Dignity to Efficiency», *World Politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, Vol. 34, No. 4, July 1982.
- Elder, Joseph W. «National Loyalities in a Newly Independent Nation», in David E. Apter, (ed.) *Ideology and Discontent*. New York: The Free Press of Glencoe, 1964.
- Hagen, Everett E. «A Framework for Analysing Economic Political Change», in Robert A. Dahl and E. Neubauer (eds.) *Readings in Modern Political Analysis*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, Inc., 1968.
- Halebsky, Sandor. *Mass Society and Political Conflict: Toward a Reconstruction of Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Hichs. Alexander and Swank, Dounme. «On the Political Economy of Welfare Expansion: A Comparative Analysis of 18 Advanced Capitalist Democracies, 1960 - 1971», in: *Comparative Political Studies,* Beverly Hills, London: Sage Publications, Vol. 17, No. 1, April 1984.
- Horowitz, Irving Louis. *Equity, Income and Policy: Comparative Studies in Three Worlds of Development*. New York: Praeger Publishers, Inc., 1977.
- Huntington, Samuel P. and Nelson, Jean M. *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976.
- Ibrahim, Saad Eddin. «Urbanization in the Arab World: The Need for an Urban Strategy», in: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, (eds.), *Arab Society in Transition: A Reader*. Cairo: The American University in Cairo, 1977.
- Lean, Jeoffrey. *Rich World, Poor World*. London: George Allen and Unwin, 1978.
- Lal, P. *The Poverty of Development Economics*. London: Institute of Economic Affairs, 1983.
- Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernization of the Middle East*. New York: The Free Press of Glencoe, 1958.
- Lipset, Seymour Martin. *Political Man*. London: Farrold and Sons Limited, 1964.
- «Racial and Ethnic Tension in the Third World», in W. : Scott

Thompson, (ed.) *The Third World: Premises of U.S. Policy.* San Francisco, California: Institute for Contemporary Studies, 1978.

- Lioyd, Peter. *Slums of Hope: Shanty Towns of the Third World:* Manchester: Manchester University Press, 1979.
- Merkil, Peter H. *Modern Comparative Politics.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- *Political Continuity and Change.* New York: Harper and Row Publishers, 1967.
- Needler, Martin C. «Political Development and Socioeconomic Development, The Case of Latin America», in John D. Marts, (ed.) *The Dynamics of Change in Latin America Politics.* Englewood. Cliffs. N.G.: Prentice - Hall, Inc., 1971.
- Organsky, A.F.K. *The Stages of Political Development.* New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1965.
- Packenham, Robert. *Liberal America and the Third World* - Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Palmer, Monte and Stern, Larry. *The Interdisciplinary Study of Politics.* New York: Harper and Row Publishers, 1974.
- Rostow, W.W. *Politics and the Stages of Growth.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- *Stages of Economic Growth: A Non Communist Manifesto.* Cambridge University Press, 1966.
- Schmitt, David E. *Dynamics of the Third World: Political and Social Change.* Massachusetts: Winthrop Publishers, Inc., 1974.
- Schweintrz, Karl De. *Industrialization and Democracy: Economic Necessities and Political Possibilities.* London: Collier Macmillan Limited, 1964.



٦ ـ نظريات التنمية السياسية:

نموذج للتحيّز في العلوم السياسيّة

د. نصر محمد عارف

إن أي إنتاج علمي وضعي منطلق من العقل والواقع البشري ومؤسَّس علَيهما ومحدد بحدودهما، لا بد أن يُلْبس بخصوصيات هذا العقل وذاك الواقع بدرجة أو بأُخرى، بحيث يكون هذا الإنتاج العلمي معبرًا في معظم مقولاته عن ثقافة المجتمع التي صيغ وتشكل فيها العقل البشري الذي أنتجه، وعن الواقع الاجتماعي الذي ألقى بظلاله وفرض قضاياه وأوْلوياته وأزماته عليه؛ فلا يستطيع أن يتجرد ـ مهما سعى لذلك ـ تجردًا كاملاً، وإنما يظل هناك قدْر يمكن إرجاعه إلى خصوصية الزمان والمكان والإنسان. هذا الأمر لصيق بالفطرة البشرية ذات المداخل المعرفية المحدودة بالزمان والمكان ناهيك عن الهوى. أما الإنتاج العلمي المرتبط بالوحي والنابع منه أو الدائر حول مفاهيمه وأوامره فإن عنصر الخصوصية فيه يضيق ولا ينعدم، ذلك أن هذا العنصر يرتبط بالواقع وقدرات الإنسان ومعرفته، أما البعد الغيبي فإنه بطبيعته متجاوز لحدود الزمان والمكان، ومن ثَم فإن هذا الإنتاج العلمي يشهد قدرًا من الخصوصية المرتبطة بالزمان والمكان والإنسان أقل كثيرًا من ذلك الفكر النابع من الواقع والعقل البشري فحسْب. ومن هنا فإن خصوصية الفكر البشري وارتباطه ببيئته وثقافته ونمَطه المجتمعي أمر بديهي. أما محاولة إطلاق صفة العمومية والشمول على فكر بشري بعينه بصورة تجعله فكرًا متجاوزًا لحدود الزمان والمكان وقدرات الإنسان، صالحًا وصحيحًا بصفة دائمة، معبرًا عن الحقيقة كما هي في الواقع، فذلك أمر يخرج عن بدهيات الأمور ومعطيات

العقل البشري، ومن ثَم يتجاوز حدود العلم الملتزم بمعايير الحق والعدل، إلى نموذج منحرف للعلم يدخل به في إطار التحيز المُفْضي إلى إغفال العديد من أبعاد الظاهرة الاجتماعية لأنها لا تتفق مع المسلَّمات التي ينطلق الباحث منها أو النتائج التي يرغب في الوصول إليها.

وجوهر مفهوم التحيز هو التمحْور أو التمركز حول «الذات» والانغلاق فيها ورؤية «الآخَر» من خلالها وقياسًا عليها، مما يعني نفي «الآخر» نفيًا كاملاً خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم؛ والسعي نحو استبدال ماهيته أو هويته وإحلالها بمحتوى يتفق ومعطيات «الذات» وأهدافها، وذلك بالقضاء على تفرُّده وخصوصيته وإعادة إدماجه في النسق الذي ترى «الذات» المتحيزة أنه الأمثل طبقًا لمنظورها للإنسان والكون والحياة أو نسقها الفكري وعقيدتها ومثلها العليا.

ومن خلال هذا الفهم لمفهوم التحيز سوف نعرض لنظريات التنمية السياسية ـ التي تُعد جوهر مفهوم التنمية وقمَّته حيث تستوعب في إطارها جميع أُطروحات نظريات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومن ثم فإن هذا يعرض للأسس الفلسفية والمنهجية لجميع نظريات التنمية في العلوم الاجتماعية عامة، وإن استخدم مفهوم التنمية السياسية ـ في أسسها الفلسفية ومُنطلقاتها الفكرية ومناهجها ومفاهيمها ومسالكها، وذلك لتحديد مدى سريان مفهوم التحيز في هذه النظريات، وهل ترك آثارًا فيها تدمَغها بطابَع الخصوصية المنحازة؟ أم أن هذه النظريات ذات صبغة عالمية تصلح لجميع المجتمعات البشرية على اختلاف أماكنها وبيئاتها الثقافية، وعقائدها، وأنماطها الحياتية، ونظمها ومؤسساتها؟ وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: «الذات» و«الآخر» في العلوم الاجتماعية الأوروبية.

ثانيًا: معيارية النموذج المجتمعي الأوروبي.

ثالثًا: نفْي «الآخر» وإطلاق «الذات».

رابعًا: منهجية تحديد وتحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية.

أولًا: «الذات» و«الآخر» في العلوم الاجتماعية الأوروبية

العِلم - أي عِلم - من صفاته أنه يختص بدراسة ظاهرة بشرية أو طبيعية معينة بغض النظر عن مكانها أو مفرداتها، ومن ثَم فالعلم قرين الموضوع، وليس المكان أو المفردات، فعلم الاجتماع أو السياسة أو الاقتصاد... إلخ، يختص بظواهر ذات صفات محددة ومصدَّقاته عامة طالما وُجدت الظاهرة موضوع البحث والدراسة. فعلى الرغم من أن الفكر الأوروبي يعتمد مفهومًا للعلم يجعل منه نشاطًا عقليًا مرتبطًا بالواقع، عامًا غير محدد بإطار الزمان والمكان، إذ العلم - طبقًا لهم - لا وطن ولا جنس ولا دين له، وإنما هو ظاهرة عامة، غير مخصَّصة، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه في تطور العلم الأوروبي ما يجعل ذلك موضعَ نقاش إن لم يكن رفض، فمن الملاحظ أن العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الأوروبية منذ نشأتها وهي تلِح على أنها أفضل مسالك فهم الواقع البشري والتحكم فيه، إلا أنها وإن شابها قصور في فهم الواقع الأوروبي، أي فهم «الذات» فقد أفردت علومًا خاصة لدراسة الآخر الذي قد يأخذ صفةً غير صفة الاجتماعي أو البشري التي يتمتع بها العالَم الأوروبي، والذي يقصد به أوروبا وامتدادها في شمال أمريكا وجنوب المحيط الهادي مضافًا إليها اليهود في فلسطين والبيض في جنوب أفريقيا[(١)].

فمنذ «عصر النهضة الأوروبية والاكتشافات الكبرى والثورة الصناعية وصعود طبقة البورجوازية الأوروبية، وبدء عصر التَّنوير والاشتراكية هناك نهج دراسي يركز بصورة أساسية على دراسة المجتمعات غير الأوروبية»[(٢)] انصبت جهود علمائه وباحثيه على دراسة المجتمعات

---

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله، التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهَّل «ندوة» **التنمية المستقلة في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٣١.

(٢) د. أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة بدر الدين عرودكي. بيروت. دار الأدب، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ١٢٠ - ١٢١.

الشرقية خاصَّةً وفهم عقائدها وآدابها وفنونها ونُظمها وسلوكياتها وذلك سواء لمجرد الفهم أو لأغراض سياسية أُخرى. ومن ناحية ثانية يلاحظ أنه على الرغم من التطور والتجدد الذي تشهده العلوم الاجتماعية الأوروبية في مناهجها وأدواتها التحليلية بل في مقولاتها، إلا أن العلوم المخصصة لدراسة المجتمعات غير الأوروبية لا تزال متخلفة، غير مبدِعة سواء في مناهجها أو مفاهيمها أو أدواتها البحثية، بحيث تظل هذه العلوم دائمًا في مؤخرة فروع المعرفة الأوروبية مثل موضوع دراستها(٣).

وفي هذا الإطار برزت علوم عدة يحكمها حقلها لا موضوعها، تهتم بدراسة المجتمعات غير الأوروبية وتتخصص فيها، بدأت بالاستشراق الذي يُعد ـ على الرغم من الاختلاف حول بداية ظهوره كعلم أو حقل دراسي(٤) ـ أول نشاط دراسي يقوم به العالَم الأوروبي لفهم العالَم غير الأوروبي سواء لحماية العقل الأوروبي من مفاهيم الدين الإسلامي، أو للتشكيك فيه وإزاحته عن المجتمع الشرقي، تمهيدًا للسيطرة عليه، ثم ظهر علم الأنثروبولوجي كعلم يدرس الإنسان الذي تحجّر عقله، ووقف تطوره، ولا يزال يعيش في القارات الثلاث «آسيا، أفريقيا، أمريكا الجنوبية» وذلك إما بُغية إيجاد نقطة ثباتٍ مرجعيةٍ بَدِيلةٍ للعقل الأوروبي ترسو عندها مذاهبه الفكرية بعد أن بددت النظرية النسبية نقطة الثبات المرجعية إلى الأبد ولم يتم ذلك على يد مبدأ النسبية وحده بطبيعة الحال، فتزايُد المعرفة والتشكك المادِّي الحاد في الثبات والبراءة والنسق ساعدا على ذلك(٥)، أو بُغية السيطرة على العالم غير الأوروبي

---

(٣) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ترجمة أطلس عتريس، بيروت، دار الحقيقة، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٧٦.

(٤) حول بداية وتطور الاستشراق راجع:
نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، دراسة نقدية، مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ٥٦ وما بعدها.

(٥) جولز هنري، **مصطلح البدائية عند كيركفور وهايدجر**، في أشلي مونتاجيو (محرر). البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، الكويت **عالم المعرفة**، عدد (٥٣) مايو ١٩٨٢، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

وإحداث التبديل الثقافي والحضاري له، تمهيدًا لإلحاقه بالعالم الأوروبي. وفي هذا الصدد فإن علاقة الأنتروبولوجيين بأدوات البغي «الاستعمار» ليست في حاجة إلى إثبات[٦]، ثم جاءت أخيرًا نظريات التنمية بكل فروعها الاقتصادية والسياسية والثقافية... إلخ، لتتلاءم مع طبيعة المرحلة والأهداف السياسية الكامنة وراء نظريات أو فروع العلم الأوروبي التي تدرس العالم غير الأوروبي، حيث برز الاستشراق في فترة كان «الآخر» هو الإسلام أو الشرق ذو الطبيعة الدينية. ثم جاءت الأنثروبولوجيا عندما بدأ العالم الغربي ينشط خارج محيطه، ويستولي على مناطق أُخرى، ومن ثَم كان لابد من فهم هذه الشعوب في عاداتها وقيَمها وسلوكياتها وشرائعها ونظمها، ثم جاءت نظريات التنمية على اختلافها عندما تحرر العالم غير الأوروبي من السيطرة المباشرة للعالم الأوروبي، ومن ثم كان لابد من خلق نمط آخر للسيطرة، أدواته الفكرة والسلعة حيث جرى إبراز قيَم العالم الأوروبي، ونمطه المعيشي ونظمه ومؤسساته وعاداته الاستهلاكية على أنها النمط البشري الأرقى والأمثل، الذي يجب أن تقتدي به المجتمعات الأُخرى، وتسير خلفه وتفكر ـ حتى في أدق أمورها ـ بمنهجه وطريقته، حتى تكون دائمًا تبعًا له.

ومن هذا يتضح لنا أن تخصيص علوم بعينها لدراسة «الآخر» ليس من قبيل الإيمان بخصوصية العلم وإنكار عالميته، أو الإعتراف بأن هذه الشعوب لها قدْر من التميز والاختلاف المقبول مع سياق التجربة الأوروبية، وإنما على أساس أنها تمثل نمطًا اجتماعيًا أدنى في مستواه الثقافي الحضاري، وفي تطوره الاقتصادي السياسي من المجتمعات الأوروبية، التي تقدمت كثيرًا على سُلم التطور البشري، ومن ثَم فإن تصنيف العلم الأوروبي يشهد قدرًا من التحيز والتمركز حول الذات أو من قبيل «العجْرفة الحضارية»[٧] التي تضع «الآخر» في مستوى أدنى من

---

(٦) جيرار لكلرك، **الإنثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة د. جورج كتورة، بيروت، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

(٧) بيار كلاستر، **مجتمع اللادولة**، ترجمة د. محمد حسين دكروب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ١٧ ـ ١٩.

مستوى «الذات»، ومن ثَم لا يمكن دراسة هذه المجتمعات بنفس مقولات العلوم التي يدرس بها المجتمع الأوروبي، وإنما لا بد أن تكون هناك علوم مستقلة تدرس هذه المجتمعات، وتتسق مع طبيعتها طبقًا لمنظور الذات الأوروبية لها.

ثانيًا: معيارية النموذج المجتمعي الأوروبي

انطلقت مقولات الحقل العلمي الذي اهتم بدراسة العالم غير الأوروبي ـ (الاستشراق ـ الأنثروبولوجيا ـ نظريات التنمية) ـ من مسلّمات واحدة انسابت في افتراضاته ومفاهيمه ومناهجه، بل ونتائجه، ومن ثَم شكّلتها أو صبغتها بصِبغة متقاربة، وهذه المسلَّمات يمكن إدراجها تحت مقولة كبرى ترى أن النموذج المجتمعي الأوروبي هو النسق القياسي للبشرية جميعها، تُقاس باقي النماذج البشرية ويتراوح تقدمها وتأخرها طبقًا لمدى قربها أو بعدها من النموذج الأوروبي.

ويمكن تناول هذه المسلمات في مجموعات أربع هي:

١ ـ الانطلاق من نظرة عِرقية تبسيطية تختزل الإنسانية في عِرقين «نحن» و«هم»:

حيث قُسمت شعوب الأرض إلى أجناس راقية وأُخرى متخلفة، فالأُولى شعوب آرية والثانية شعوب سامية، «فالنظرة العلمية» الأوروبية للشعوب الأُخرى منذ أرسطو حتى مفكري التنمية السياسية تقوم على تقسيم عرقي للبشرية يدمج كل ما عدا الأوروبيين في صِنف واحد أطلق عليه أرسطو البرابرة في مقابل الأوروبيين الإغريق واستعاضت المسيحية عن التقسيم الأرِسطي بمعيار «الإيمان» حيث كانت تستبعد ـ مثلها مثل النظرة الإغريقية ـ كل ما هو غير مسيحي من دائرة الحضارة، واستعاض الأنثروبولوجيون عن التقسيم السابق بتقسيم آخر يفَرِّق بين «المتحضر» وهو الأوروبي و«البدائي» وهو ما عداهم[8]، ومن ثم اقترنت الأطروحات

---

(٨) كاترين جورج، **الغرب المتمدن ينظر إلى أفريقيا ١٤٠٠ ـ ١٨٠٠ م**: دراسة في التمركز العِرقي حول الذات، في «أشلي مونتاجيو» مرجع سابق ص ٢٦٠ ـ ٢٧٠. =

حول التخلف والإنحطاط الشرقيَّين والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية للتفاوت العِرقي النَّابع من تقابُليَّة المتقدم/ المتخلف[٩] حيث أُطلق مفهوم التخلف على كل ما عدا أوروبا بما يعنيه ذلك من تبسيط مبالَغ فيه في النظر إلى شعوب الأرض وتقسيمها إلى صِنفين، «نحن» و«هم»، فقد اعتُبر العالم غير الأوروبي وحدة واحدة لها سماتها وخصائصها المشتركة التي تتفق فيها جميع مكوناته. وقد أُطلق على هذه المجتمعات «الأُخرى» مفاهيم غامضة لا تعبر عن ماهيتها أو هويتها أو مكوناتها الأصلية، فقد أطلق عليها في البداية مفهوم «الشرق» بما ينطوي عليه هذا المفهوم من غموض، فالشرق شرق بالنسبة لمن؟ وإلى أي معيار أو نقطة أصل يكون هو شرقًا بالنسبة لها؟ وعلى أي أساس سُميت هذه المناطق المترامية الأطراف بالشرق؟ وهل يعبر هذا المفهوم عن وَحدة واحدة لها ذاتية ثقافية وخبرة حضارية وتاريخ واحد؟ فهذا المفهوم محمَّل بمضامين لا يمكن تبرئتها من التحيز والتمركز الأوروبي حول الذات واعتبار أوروبا مركز العالم وبؤرته وقياسًا عليها تحدَّد المناطق الأُخرى[١٠] بما يعنيه ذلك من تبسيط مُخِل بحقيقة الأمور، فما يسمى بالشرق عبارة عن عديد من الحضارات والثقافات والأديان والنظم والمجتمعات والأشكال، بصورة لا يمكن معها أن يطلَق عليه مفهومًا واحدًا يجعله حقلاً دراسيًا واحدًا. كذلك استُخدمت مفاهيم مثل الدول النامية أو المتخلفة أو البدائية أو الزراعية أو غير الصناعية أو دول العالم الثالث[١١]، وكل تلك المفاهيم لا تعبر عن حقيقةٍ موضوعية بمقدار تعبيرها عن نظرة قيمِية.

= ـ فرانسيس ل. ك. **إعادة النظر في مفهوم البدائية**، في أشلي مونتاجيو، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٩) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء**. ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(١٠) حول مفهوم الشرق والاختلاف حول تعريفه راجع:

د. علي حسن الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ١١ ـ ٢١.

(١١) نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ٤٢ ـ ٤٤.

فإذا نظرنا إلى النطاق المكاني الذي أُطلقت عليه هذه المسميات لا نجد فيه شيئًا مشتركًا سوى أنه غير أوروبي، أما أبعاده المجتمَعية الأُخرى فلا يوجد بها صفة تشترك فيها هذه المجتمعات، سواء من الناحية السياسية من حيث لا تعبر هذه الدول عن كتلة سياسية دولية واحدة أو نوعية واحدة من النظم السياسية، حيث تتراوح نظُمُها بين النمط الوراثي والنموذج الماركسي مرورًا بمختلِف أشكال النظم السياسية، أو من الناحية الاقتصادية مِن حيث لا تعبر هذه الدول عن حالة اقتصادية واحدة، سواء في نمط الإنتاج أو المستوى المعيشي أو حجم الدخل أو نصيب الفرد من الدخل القومي، ومن الناحية الجغرافية لا تجمع هذه الدول كتلة واحدة جغرافيًا، ولا تربطها رابطة طبيعة أو مناخية. ومن الناحية التاريخية والثقافية، فلا يوجد أدنى رابط بين هذه الدول سوى أن العقل الأوروبي وضعها في نمط واحد لأنها مغايرة له ومن ثَم فهي وحدة واحدة في نظره على الرغم من تنوعها الداخلي.

٢ ـ إسقاط الخبرة الأوروبية على العالم غير الأوروبي

مثّلت الخبرة الأوروبية ـ لدى منظّري التنمية المعاصرين وسابقيهم في نفس الحقل ـ النموذج البشري الوحيد الذي لا بد أن تتطلع إليه المجتمعات الأُخرى، ففي حين لم تطبق أوروبا نظريات التنمية أو لم تَسِرْ طبقًا لمقولاتها، بل على العكس من ذلك تمامًا، فقد استمد منظرو التنمية مقولاتهم ونظرياتهم من خلاصات التطور الأوروبي مراحله ومسالكه ووسائله. وحاولوا تعميم هذا النموذج على العالم غير الأوروبي. وذلك على أساس أن ما مرت به أوروبا لا بد أن تمر به جميع المجتمعات الأُخرى. ويعد هذا المنحنى مكونًا أساسيًا في العلوم التي تدرس العالم غير الأوروبي، فمنذ دراسات الاستشراق والمفكرون الأوروبيون يُسقِطون بوعي أو بدون وعي خبرة مجتمعاتهم على العالم غير الأوروبي ويتضح ذلك من خلال الآتي:

(أ) تقسيم التاريخ إلى قديم ووسط وحديث

وهو مَنهج كما يقول «اسوالد شپنجلر» تافه وسقيم، غير ذي معنى إلى حد لا يصدقه عقل، فهو مَنهج لا يحدد فقط حالة التاريخ بل ما هو أسوأ من هذا أنه يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطبًا ثابتًا وبقعة فريدة من نوعها اختيرت على سطح الأرض دون ما سبب مفضِّل، بينما تواريخ عظمى وحضارات جبارة غارقة في القدم، تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع[١٢] كما لو كان العالم قد أوجد من أجل أوروبا، وكما لو كانت سائر الشعوب والمدنيات قد خلقت لتكون حواشي، وهكذا تُربَّى وتُثَقف الشعوب الأُخرى تربية منظَّمة على احتقار ماضيها ومستقبلها اللهم إلا إذا كان مستقبلاً مستسلِمًا للمُثُل الأوروبية[١٣]. ففي الفترة التي اعتبرتها أوروبا عصورًا مظلمة كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، وفي الفترة التي اعتبرتها أوروبا عصور نهضة وتنوير وتحديث. . . إلخ، كانت الشعوب الأُخرى تُذبح وتُسرق وتُستنزف مواردها وتَفقد السيطرة على مصائرها، وهنا يثور التساؤل حول «المعيار الذي يُحكم به على عهد من العهود إن كان يمثل ظلامًا أم نورًا، تأخرًا أم تقدمًا، وهل يُقاس بما يحقق من إنجازات داخل مجتمع أو بلد محدد أم يُقاس بما يحقق أو يفعل على مستوى عالمي؟»[١٤].

(ب) اعتماد علم السياسة الأوروبي مفهومًا للدولة مستمدًا من الخبرة التاريخية الأوروبية

بحيث لا يُعد مجتمعًا سياسيًا كاملاً إلا ذلك المجتمع الذي تتحقق فيه الدولة بمؤسساتها ووظائفها التي عرفتها التجربة الأوروبية، أما ما يخالف

---

(١٢) أسوالد شپنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٣) محمد أسد، **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة د. عمر فرُّوخ، القاهرة، دار الاعتصام، ب.ت، ص ٧٦.

(١٤) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت، دار الكلمة للنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٣، ص ٥٤ ـ ٥٥.

النموذج الأوروبي للدولة فهو مجتمع أدنى من الدولة[١٥]. فالتصنيف الغربي لمفهوم مجتمع الدولة يَعتبر غياب جهاز الدولة دليلاً على بدائية المجتمع أو تخلفه؛ حيث إن الفكر الأوروبي لا يستطيع تصور مجتمع بدون دولة، أو دولة بدون سلطة، وذلك قياسًا على نمط ظهور الدولة في أوروبا، على أساس أنه النموذج العام، وليس ذلك إلا نتيجة لنزعة التمركز حول الذات التي اعتادها الغرب بإدمانه النظر إلى تجربته كأنها المقياس الأوحد الذي تقوَّم به التجارب الإنسانية[١٦].

(ح) منظور التطور الخطي للمجتمعات البشرية عبْر مراحل متصاعدة

إسقاطًا لمراحل التاريخ الأوروبي على الحركة البشرية عامة برزت نظريات عدة سواء في الأنثروبولوجيا أو نظريات النمو المجتمعي أو نظريات التنمية تؤكد جميعها على واحدية وخطية التطور البشري، وعلى أنه لا بد أن يسير وفق مراحل متصاعدة، فعلى مستوى الدراسات الأنثروبولوجية برزت اتجاهات عديدة متأثرة بالمدرسة التطورية الداروينية التي تفترض أن هناك «خطًا واحدًا للتطور البشري لا بد أن تسير فيه جميع المجتمعات البشرية متبعة نظمًا وقواعد ثابتة وموحدة لا تتغير باختلاف المكان، وهذا يعني أن التنوع الحضاري بين الشعوب تطوري (في الكم لا في الكيف والنوع)، ولا بد للشعوب البدائية أن تلحق يومًا بركب الشعوب المتقدمة متبعة في ذلك الخطوات نفسها[١٧].

---

(١٥) المرجع السابق ص ٥٥.

(١٦) مطاع صفدي، **السلطة تحت أسمائها الضائعة**، الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد ٢٣، ديسمبر ١٩٨٤، يناير ١٩٨٥ ص ٤.

- جورج بالانديه، **الإنثروبولوجيا السياسية**، بيروت، منشورات معهد الأنماط القومي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٩٩ - ١٢٠.

(١٧) د. فؤاد إسحق خوري، **نشأة الإنثروبولوجيا وتطورها**، الفكر العربي، بيروت، العددان، ٣٧، ٣٨، مارس، يونيو ١٩٨٣ ص ١٦.

- ستانلي دايموند، **البحث عن البدائي**، في أشلي مونتاجيو، مرجع سابق ص ١٥٥.

وعلى مستوى نظريات النمو المجتمعي برز العديد من النظريات ابتداء من «ماركس» ومراحله الخمس للتطور البشري؛ الشيوعية البدائية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الشيوعية العلمية. و«كونت» الذي قسم المراحل إلى ثلاث: اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية[١٨]. كذلك «پارسونز» قسم المراحل إلى ثلاث أيضًا: البدائية والوسيطة والمتقدمة[١٩] بينما قسمها «روستو» إلى خمس: مرحلة المجتمع التقليدي، ومرحلة التهيؤ بلا انطلاق، ومرحلة الانطلاق، ومرحلة النضج، ومرحلة الاستهلاك الوفير[٢٠]. وقسمها «كارل يوشر» إلى: اقتصاد ريفي، واقتصاد حضري، واقتصاد عالمي[٢١]. كذلك قسمها «أورجانسكي» إلى أربع مراحل: الاتحاد الوطني التقليدي، التصنيع، الرفاهية القومية، مرحلة الوفرة[٢٢]. وجميع هذه المحاولات يعكس كلٌ من زاويته خبرة التطور الأوروبي وإسقاطها على العالم غير الأوروبي، معتقدًا أن هذه هي مراحل التطور البشري العامة وأن جميع المجتمعات لا بد وأن تمر بنفس مراحل التطور الأوروبي. وأن هذه المجتمعات تقف الآن عند مرحلة من مراحل التطور الأوروبي دون المرحلة الأخيرة التي وصلت إليها أوروبا، والتي قد تقترب أو تبتعد عنها، ويتم السقوط في شباك هذا الموقف عند تعميم مراحل التطور الخاصة بأُوروبا، وإعطائها بعدًا شموليًا في الزمان والمكان، فالمهم الأمانة مع خط التطور الأوروبي، منطلقًا وسياقًا وغاية، حتى وإن قاد ذلك إلى عدم أمانةٍ عمليةٍ على صعيد فهم مجتمعنا، المهم رؤية المراحل الأوروبية وتطوراتها في

---

(١٨) سيمون تشوداك، **النمو المجتمعي**، ترجمة عبد الحميد حسن، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠م ص ٤٦.

(١٩) د. السيد الحسيني، **التنمية والتخلف**، القاهرة، مطابع سجل العرب، الطبعة الأُولى، ١٩٨٠، ص ٦٦ - ٦٨.

(٢٠) W. W. Rostow, *The Stages of Growth: A Non Communist Manifesto* (London: Cambridge U. Press, 1961), pp. 5-11.

(٢١) د. محمود الكردي، **التخلف ومشكلات المجتمع المصري**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ٤٣ - ٤٩.

(٢٢) Ronald H. Chilcote, *Theories of Development and Under Development* (London: Westview Press, 1984), pp. 279-280.

تاريخنا، فإذا لم نجدها فسنحل المشكلة بالكلام عن خصوصيات واستثناءات مقياسها التجربة الخاصة لأوروبا التي عممت»[٢٣].

(د) إسقاط المثل والغايات الأوروبية على النماذج البشرية الأُخرى

تمّ من خلال نظريات التنمية السياسية تعميم غايات ومُثُل المجتمع الأوروبي على مختلف شعوب العالم على أساس أنها غايات ومثل الإنسان، بل أفضل ما يمكن أن يتوصل إليه عقل إنسان. ذلك على الرغم من أن هذه الغايات ليست مُثُلاً بالنسبة للمجتمع الأوروبي بل هي واقع مُعاش ونموذج قائم يسعى الأوروبي إلى نشره في جميع دول العالم. فالديمقراطية على النمط الأوروبي، وإنشاء مؤسسات سياسية على شاكلة المؤسسات الأوروبية، وتحقيق ممارسات سياسية شبيهة بممارسات المجتمع الأوروبي ـ دون مناقشة صحتها أو صلاحيتها للتطبيق في العالم غير الأوروبي ـ ينبغي أن تكون الغايات السياسية لمختلف المجتمعات البشرية، كذلك فإن الوصول إلى مجتمع الوفرة أو الاستهلاك الوفير، وتحقيق مستويات أعلى من الإشباع السلعي، ورفع مستوى الاستهلاك ينبغي أن تكون الغايات الاقتصادية للإنسانية؛ وتحقيق التحرر ورفع القيود الأخلاقية ونشر الثقافة العَلمانية... ينبغي أن تكون الغايات الثقافية وهكذا... وقد أدى اعتبار هذه غايات ومُثُل إنسانية عامة ينبغي أن تسعى إليها جميع المجتمعات إلى بروز غايات فرعية أو قصيرة الأجل تقدَّم لدول العالم غير الأوروبي، وتدفع هذه الدول إلى تحقيقها مثل «تضييق الفجوة» و«اللحاق بالركب» و«رفع مستوى المعيشة»... إلخ، وذلك لدفع هذه المجتمعات إلى أن تسير دائمًا خلف نموذج متحرك دائمًا، لا يمكن أن تلحق به إلا إذا حققت الدول غير الأوروبية طفرة خيالية أو توقفت الدول الأوروبية انتظارًا لوصولها!!.

ومن ثَم تظل هذه المجتمعات مقلدة للنموذج الأصلي تسعى لتحقيق

---

(٢٣) عادل عبد المهدي، دولة الاستبداد الشرقي: دولة الغرب في الشرق، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، العددان ١٤ ـ ١٥. آب، أيلول ١٩٨١ ص ١٠٠.

هدف سَرابي يدخل في إطار الوهم أو الخيار؛ لأن ظروف تنمية العالم الأوروبي كانت مخالفة تمامًا لظروف العالم غير الأوروبي، وذلك إذا أدخلنا في الإعتبار أن العالم الأوروبي حقق تنميته جزئيًا على حساب المجتمعات غير الأوروبية الآن، وذلك باستنزاف مواردها وتهجير عقولها وتفريغها من الداخل، الأمر الذي لا يمكن تيسره للعالم غير الأوروبي اليوم وهو الذي فقد فرصة النمو مرتين، مرة باستنزاف موارده ومرة بإفقاده فرصة النمو على حساب طرف آخر مثلما فعلت أوروبا.

وفي هذا السياق يثور تساؤل أساسي، هل هذه هي غايات الإنسان في كل مكان؟ وهل جميع المجتمعات البشرية ترى في ذلك غاياتٍ أساسية لها تسعى للوصول إليها؟ ألا تُعد هذه وسائل لمجتمعات أُخرى؟ ثم ماذا عن المجتمع المؤمن بعقيدة سماوية تدفعه إلى اتخاذ الحياة الآخرة غاية له. واعتبار الدنيا بكل ما فيها وسائل للغاية الأساسية؟ ثم ماذا عن مفاهيم مثل الزهد، والتقشف، واتخاذ البعض إياها غاياتٍ أساسية يسعى إليها؟ كذلك هل تُعد هذه الغايات - إذا اعتبرناها كذلك - أفضل نموذج تصل إليه البشرية؟ فماذا بعد تحقيق الديمقراطية ومجتمع الحرية التامة، والوفرة الاقتصادية؟ أين مفاهيم مثل التكافل الاجتماعي كذلك أين موضع المجتمع العَقَديِّ الأخلاقي الذي يرى غايته في تحقيق مُثل مِثل الطهارة والعدل والالتزام... إلخ؟ وبعيدًا عن ذلك هل تمّ استقراء غايات جميع المجتمعات البشرية ثم صيغت غايات مشتركة تعبر عنها جميعًا؟ هل قُرئت الأديان والفلسفات البشرية جميعًا لاستخلاص أهم غايات الإنسان في هذا الكون؟ أليس الأكثر مصداقية أن يكون لكل مجتمع غاياته، ومثله طبقًا لعقيدته وثقافته وحاجاته وطموحاته؟... وهذه قد تختلف من مجتمع لآخر؟

٣ - قياس النماذج البشرية الأُخرى بمعايير النموذج الأوروبي

تُعَد الخبرة الأوروبية - لدى مُنظِّري التنمية - النَّسق القياسي الذي عليه تقاس جميع النماذج البشرية، وهذا الأمر ليس مقصورًا على التنمية فحسب، بل إنه ممتد في الحقل العلمي الذي يدْرس «الآخر» منذ نشأته،

حتى قدمت الخبرة الأوروبية النموذج المثال الذي تقيِّم التجارب الأُخرى طبقًا لمدى قربها أو بعدها عنه. وفي النقاط التالية نَعْرِضُ لأهم محاور سريان هذه المسلَّمة.

(أ) الانطلاق من المسيحية الأوروبية كمعيار لتقويم الأديان الأُخرى

يبرِّر هذا الاتجاه في دراسات الاستشراق بصفة أكثر خصوصية. حيث لا تتقبل الأديان الأُخرى ما لم تتفق مع المقولات الرئيسية للمسيحية، ويعتبر كل ما يشذ عن النموذج الروحي المسيحي نقصًا أو قصورًا يعبر عن فساد الدين وضعفه وعدم مفعوليته(٢٤)، فقد أوقفت أوروبا تطور الإنسانية عند المسيحية باعتبارها أرقى دين وصلت إليه البشرية.

(ب) تقويم الخبرات الأُخرى طبقًا لمعايير متناقضة طرحتها الخبرات الأوروبية المتتالية

فإذا كان تاريخ أوروبا يسير في مراحل متصاعدة تتحاور فيها كل مرحلة مع ما قبلها، وتطرح مقولات قد تتعارض كلية مع سابقاتها. ومن ثمَّ فإن هناك ترسانة من المفاهيم والمعايير تراكمت عبر المراحل التاريخية لا يُستخدم معظمها في دراسة وتقييم المجتمعات الأوروبية؛ لأن بها قدرًا من التناقض غير يسير. فالفكر الأوروبي مر بِعدَّة مراحل شكلت «أوروبات حديثة، هي أوروبا النهضة والإصلاح، وأوروبا التنوير، وأوروبا الإمپريالية. ومن داخل كل أوروبا تتشكل عدة زوايا للرؤية. الزاوية السياسية، والزاوية الدينية، وزاوية البائع وزاوية المثقف الحر، وزاوية المستعمر المقيم»(٢٥)، ومع تعدد المراحل وتعدد الرؤى أصبح لدى المفكر الأوروبي كمٌّ هائل من المعايير التي على أساسها تقيِّم المجتمعات

---

(٢٤) أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ ص ٢٠٩، كذلك انظر: إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢٥) هشام جعيط، مرجع سابق، ص ٢٤.

محل الدراسة بحيث لا يخلو الأمر من أن يوجَّه إليها نقدٌ أو تشويهٌ أو نفيٌ خارج دائرة التاريخ، فنجد المسيحية والعلمانية قام كل منهما بدور في نقد الإسلام وتوجيه التهم الاغتياظية إليه، إما باتهامه بنقص في الروحانية طبقًا لمقولات المسيحية، وإما بالجمود الثيوقراطي طبقًا لمقولات العَلمانية»[٢٦].

(ح) دراسة المجتمعات غير الأوروبية طبقًا لمؤشرات نابعة من التجربة الأوروبية المعاصرة

فقد اعتبر الباحثون الأوروبيون أن ما عليه المجتمع الأوروبي المعاصر يمثل الحداثة والتقدم، ومن ثَمَّ استمدوا منه مجموعة من المؤشرات، يعبر وجودها عن الحداثة، والتقدم، والتنمية، ويعبر عدم وجودها عن التخلف، والبدائية، والرجعية. . . إلخ. فمنذ «لويس مورجان» وهناك تفرقة بين مؤشرات المجتمع المتقدم، وتلك المرتبطة بالمجتمع المتخلف، حيث اعتبر «مورجان» أنه إذا كان مركز الفرد في المجتمع يحدَّد طبقًا لمعايير الإنجاز، وإذا كانت العلاقات الاجتماعية لا يحددها معيار القرابة، وإذا كان دور الفرد يحدده الأجر والوظيفة والنفوذ، والمجتمع ينقسم إلى طبقات وليس عشائر، فإن المجتمع يكون متقدمًا، والعكس بالعكس. كذلك فعل «تايلور» و«فريزر» و«السير هنري مين»[٢٧] و«دوركايم» الذي اعتبر أن المجتمع القائم على تماسك عضوي هو المجتمع المتقدم، أما المجتمع القائم على تماسك ميكانيكي فهو متخلف. كذلك فعل «سپنسر» الذي فرق بين

---

(٢٦) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢٧) د. عاطف وصفي، **الإنثروبولوجيا الثقافية**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧١ ص ٤٢.

- د. محمد عبده محجوب، **الإنثروبولوجيا السياسية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١ ص ٨١.

- سلمان خلف، قراءة نقدية للأنماط واستخدامها في انثروبولوجيا الشرق الأوسط، **العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد الرابع، المجلد ١٣ شتاء ١٩٨٥، ص ٣٧٣.

المجتمع العسكري والمجتمع الصناعي. وفرق «كولي» بين الجماعة الأولية والجماعة الثانوية[٢٨]. وفرق «ماكس ڤيبر» بين المجتمع العقلاني والمجتمع اللاعقلاني. وفرق «أنتوني ليدر» بين الدولة الزراعية والصناعية[٢٩]. وفرق «ردفيلد» بين المجتمع البدائي والمجتمع الحضاري[٣٠].

وبالنظر إلى هذه الثنائيات والأنمطة الجامدة نجد أن معاييرها ومحكات تصنيفها تقوم على ما يسمى بفكرة «التحيز الغائي» (Teleolagical Bias) والتعصب لمسيرة التطور التي بلغها المجتمع الأوروبي[٣١]، وذلك دون فهم لطبيعة المجتمعات غير الأوروبية التي أُخضعت للدراسة بحيث أصبحت الظاهرة تطوَّع لتندرج تحت نمط معين، قد يختلف كثيرًا عن حقيقتها وجوهرها، وقد يستلزم إدراجها تحته التخلي عن كثير من أبعادها، والمجتمع قد يُحشر قسرًا في نمط معين دونما اعتبار لخصوصية المجتمعات أو لوظيفة وحدود المنهج، كما يفترض أن يكون مَطِية. . . للوصول إلى الحقيقة وليس فرضها أو اصطناعها. وقد حالت هذه الأنماط دون إظهار حقيقة هذه المجتمعات كما هي عليه، حيث اتجه الباحثون للتنقيب عن الأدلة التي تسمح بتطبيق نمط مثالي معين مما أدى إلى بتر أجزاء من الظاهرة واستبعادها.

ثالثًا: نفي «الآخَر» وإطلاق «الذات»

يعد من لزوميات التحيز أو «التمركز حول الذات» نزع شرعية الوجود عن «الآخر»، والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم أو التاريخ، بل حتى الوجود. والمقصود «بالذات» و«الآخر» في هذا السياق ليس مجرد

---

(٢٨) د. محمد عبده محجوب، مرجع سابق، ص ٧٦، وسلمان خلف، مرجع سابق ص ٣٧.

(٢٩) د. محمد الجوهري، الإنثروبولوجيا: أسس نظرية وتطبيقات عملية، القاهرة، **سلسلة علم الاجتماع المعاصر**، الكتاب ٣٣ الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٣٠) سلمان خلف، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٩٤.

الوجود الاجتماعي فحسب، بل الوجود من خلال الحضور المتميز والمعبر عن الهوية الذاتية، ومن ثَم فإن العلم المتحيز يسعى دائمًا إلى تحقيق السيادة التامة لمقولاته ومفاهيمه ومناهجه، ويرجع ذلك إلى رؤية صراعية للوجود البشري لا ترى الوجود إلا من خلال النفي فلا تستشعر وجودها إلا بنفي «ذوات» «الآخرين» وإلحاقهم بها، وهذه الرؤية أساسية في الفكر الأوروبي على الرغم من كثرة الحديث عن التعددية والتنوع؛ لأنهم يقصدون بالتعددية معنى يقصرها على المجتمع الداخلي في إطار ثقافة وحضارة واحدة، وليس بمعنى التعدد على مستوى الحضارات البشرية، حيث لا يُنظر إلى التنوع الثقافي والحضاري إلا من خلال منظور فولكلوري لإشباع الرغبة في العلو والتميز، وليس الاعتراف بشرعية وجود «الآخرين»، وحقهم في صياغة نماذج بشرية نابعة من ذواتهم.

ولعل أبرز تعبير واقعي عن هذا ما قاله أحد سكان جزر سليمان «أنتم يا معشر البيض تصْدرون أوامركم إلينا أما نحن فلم يعد في وسعنا أن نصْدر الأوامر إلى أنفسنا، إذ علينا أن نمتثل لأوامركم... جاء الرجل الأبيض ليخبرنا أنه يتوجب علينا أن نتجاهل آباءنا ونسلك كما كان يسلك أبوه... وكنا قبل مجيء الأوروبيين نفعل هذا الأمر أو ذاك دون أن نفكر كثيرًا فيما إذا كنا على صواب أو خطأ، فقد كنا نعرف ما نريد، أما اليوم فإن كلاًّ منا قبل أن يقدِم على عمل يقول سأقوم بهذا، تُرى ما الموقف الذي سيتخذه الرجل الأبيض، هل سيقول إنني أخطأت ويعاقبني على ذلك»[٣٢].

وإذا نظرنا في أدبيات التنمية السياسية والتنمية عامة نجد أن عملية النفي والإحلال تتركز في محاور ثلاثة هي:

---

(٣٢) Hagen, *Experiments in Civilization: The Effects of European Culture on a Native Community of Soloman Island* (London: 1934), pp. 153-154.

نقلا عن إرفنج هالوول، **الجوانب الاجتماعية والنفسية لظاهرة التثقيف**، في «رالف لنتون، الإنثروبولوجيا، ترجمة د. عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٧، ص ٣٣٣.

١ ـ نفي الثقافة التقليدية وإحلال الثقافة الحديثة

إذا كان مفهوم الثقافة Culture في المدلول الأوروبي يعني الغرس والزراعة، ومن ثَم غرس المفاهيم والقيم والأنماط، فإن هذا الفهم لا يعني سوى إزالة الثقافة التقليدية السائدة في المجتمعات غير الأوربية، وقد أكد ذلك منظِّرو التنمية السياسية إذ اعتبروا أن عملية التنمية لا يمكن أن تتم في ظل وجود ثقافة معوِّقة وغير تنموية، ومن ثَم لا بد من إزالة هذه الثقافة التقليدية، ونشر قيم الثقافة الحديثة بدلاً منها، وقد أُطلق مفهوم الثقافة التقليدية على جميع الثقافات ما عدا الثقافة الأوروبية. ووضعت لهذه الثقافة (التقليدية) مواصفات هي عكس الثقافة الأوروبية فمنها مثلاً الدينية والوراثية والجمود الطبقي والطابع الأبوي والجمود التكنولوجي. . . إلخ، وعكسها تمامًا هي الثقافة الحديثة، حيث تتصف بالعَلمانية والمساواة والإنجاز والعمومية والبناء الطبقي المرن والتطور التكنولوجي وضعف العوامل الشخصية(٣٣). ومن ذلك يتضح أن العالم ينقسم إلى عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكلور مما يستلزم الحركة صوب حضارة واحدة تمثل عنصر الوحدة الإنسانية، بينما تمثل الوضعية الحالية عنصر التنوع والتفتت(٣٤)، وهذا يستلزم بدوره حدوث التغيير الثقافي والتخلي عن الأنماط الثقافية الموجودة في تلك المجتمعات، والتي تعد العامل الرئيسي للتخلف، والعائق الوحيد أمام تحقيق التنمية، ومن ثم هناك ما يشبه الإجماع بين منظِّري التنمية على ضرورة التخلي عن الثقافة التقليدية وإحلال الثقافة الحديثة ـ أي الأوروبية محلها.

---

(٣٣) د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢، ص ١٦٥ ـ ١٧٣، وكذلك د. محمد علي محمد، **أصول الاجتماع السياسي، التغيير والتنمية السياسية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجماعية، ١٩٨٦، ص ١٤٦.

(٣٤) د. معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت، **سلسلة عالَم المعرفة**، العدد ١١٥ يوليو ١٩٨٧، ص ٤٦ ـ ٤٧.

٢ ـ نفي المؤسسات التقليدية، وإحلال المؤسسات الحديثة

ما قيل عن الثقافة ينطبق على المؤسسات ذلك أن نظريات التنمية تركز على ضرورة إلغاء المؤسسات التقليدية وإحلال مؤسسات حديثة منقولة من العالم الأوروبي محلها، وذلك لأن المؤسسات التقليدية ـ طبقًا لهم ـ معوّقة وعقبة في طريق التنمية، على الرغم من أنها تضرب بجذورها في ثقافة المجتمع، وتربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونُظم تبادل الحقوق والواجبات[٣٥]، وتتسق تمامًا مع المعادلة الاجتماعية السائدة[٣٦]. في حين أن المؤسسات الحديثة التي شهدها العالم غير الأوروبي لم تستطع أن تجتذب فعاليات المجتمع إلى حَلَبة التفاعل السياسي، ولم تستطع أن تضرب بجذورها في المجتمع أو تحقق الصلاحية نظرًا لغُربتها وعدم اندماجها في المعادلة الاجتماعية، ولوجود المؤسسات التقليدية التي لم يُستطَع إلغاؤها، والتي قد تعوق عمل المؤسسات الحديثة[٣٧].

٣ ـ نفي الاقتصاد التقليدي وإحلال الاقتصاد الحديث

انطلاقًا من معطيات الخبرة الأوروبية التي ارتكزت بصورة أساسية على الثورة الصناعية، وما نتج عنها من تزايد دور التصنيع في الهيكل الاقتصادي والمدُن في البناء الاجتماعي، وتقلص الحياة الزراعية والطابع الريفي. فإن نظريات التنمية ترى أن تحقيق التصنيع والتحضر ـ كما حدث

---

(٣٥) طارق البشري، المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، (ندوة) **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

(٣٦) حول مفهوم المعادلة الاجتماعية انظر:

مالك بن نبي، **المسلم في عالَم الاقتصاد**، بيروت، دار الشروق، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٣٧) Howard J. Warda, «Toward a Non - Ethnocentric Theory of Development: Alternative Conceptions from the Third World», in Warda, (ed.), *New Directions in Comparative Politics* (Boulder and London: Westview Press, 1985), pp. 30-35.

في أوروبا ـ ضرورة أساسية لتحقيق التنمية، ومن ثم فإن القضاء على الاقتصاد التقليدي والنّسق الاجتماعي المرتبط بالزراعة أمرٌ ضروريٌ لإفساح الطريق أمام نسْق صناعي متقدم التكنولوجيا، وهذا الأخير يلتزم **أولًا**: حدوث تراكم رأسمالي[٣٨]، وهو ما تيسر لأوروبا خلال استنزافها لموارد الشعوب فيما عُرف بالكشوف الجغرافية أو البغي (الاستعمار). أما العالم غير الأوروبي فلا يستطيع أن يوفره إلا بالديون ومعروف ما تجُرُّه الديون من إضعاف سياسي واقتصادي لأي مجتمع. **وثانيًا**: حدوث التصنيع والاعتماد على التكنولوجيا الحديثة[٣٩].

ودون الدخول في مناقشة تفصيلية لآثار التصنيع المكثف على المجتمعات سواء آثاره البيئية على الطبيعة من حيث إفنائها أو التعامل الصراعي العدواني معها، أو آثاره الاجتماعية وما ارتبط بها من انتشار الظلم الاجتماعي وبروز طبقات رأسمالية مستغِلة وتحكُّمها في المجتمع الداخلي والخارجي من أجل المصالح الرأسمالية الصناعية، وتحويل الإنسان إلى جزء من الآلة، بل إنه أصبح يعمل لصالحها، بل أصبح الإنسان كلفة زائدة عليها[٤٠] أو آثاره الاقتصادية، ومما أدى إليه التصنيع من حدوث اختلال في التوازن الاقتصادي بين قطاعات الإنتاج حيث أهملت الزراعة أو صنِّعت نتيجة لسيطرة فكرة تصنيع الإنتاج على كافة القطاعات الاقتصادية، فلم يعد الاهتمام بالزراعة لذاتها، وإنما لأنها مادة خام لصناعات أُخرى، أو آثاره السياسية المتمثلة في ظهور الاحتكارات الكبرى وسيطرة الرأسمالية على القرار السياسي والعملية السياسية؛ بل ومصلحة الدولة، وذلك من خلال جماعات المصالح وأدوات التحكم في الرأي العام سواء الإعلام أو الإعلان.

---

(٣٨) Edward G. Stockwell and Karen A. Laidloe, *Third World Development Problems and Prospects* (Chicago: Nelson - Hall, 1981), pp. 30-35.

(٣٩) Ibid, pp. 41 - 43.

(٤٠) لويس ممفورد، **أسطورة الآلة: بنتاجون القوة**، ترجمة إحسان حفني، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢، ج ٢ ص ٨٦، ٣٤٩.

وبغض النظر عن هذه الآثار متعددّة الجوانب فإن أُولى مشاكل العالم غير الأوروبي هي مشكلة الغذاء، ومن ثَم فإن أولويات التنمية في هذه المجتمعات هي تحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء وليس التصنيع، كذلك فإن ضعف القدرات التمويلية لهذه الدول وزيادة عدد سكانها يعني أن النموذج الاقتصادي الأصل للتصنيع فيها هو نموذج كثيف اليد العاملة يعتمد على تكنولوجيا بسيطة وموارد محلية، ومن ناحية أُخرى فإن مفهوم الاقتصاد ذاته وما يحمله من قيم ومسلّمات يعكس فلسفة المجتمع الأوروبي، ورغبته في تعميم نموذجه ونفي «الآخر»؛ إذ أن علم الاقتصاد ـ بالفهم الأوروبي السائد ـ هو علم المواءمة بين الموارد النادرة والحاجات المتعددة، أي أنه يقوم على التسليم بندرة الموارد وتعدد الحاجات. وهذا في حد ذاته لا يعني أن جميع الثقافات ترى هذه الرؤية، فالحضارة الإسلامية مثلاً ترى أن القصد هو الاعتدال والابتعاد عن التبذير أو التقتير، وتركز على أن حاجات الإنسان محدودة كمًّا وكيفًا، وذلك في إطار عقيدة المسلم التي تدعو إلى القصد والاعتدال والابتعاد عن الإسراف سواء في المأكل أو الملبس أو المسكن وتدعو إلى القناعة والزهد في نفس الوقت فإن الموارد ـ في عقيدة المسلم ـ غير منتهية لأنها من عند الله سبحانه وتعالى وما عند الله لا ينفد أبدًا، ورزق الإنسان في السماء: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الأعراف: ٩٦]، كذلك فإن مسالك التنمية ووسائلها تختلف من مجتمع لآخر طبقًا لثقافة المجتمع وعقيدته فهناك التطوعية والتكافل والعمل الجماعي. . . إلخ.

رابعًا: منهجية تحديد وتحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إذا كان التحيز هو محاولة فرض «الذات» على «الآخر»، ومن ثم نفي «الآخر»، وإحلال الذات محله، أو هو تعميم «الخاص» وإطلاق النسبي، واعتبار المؤقت المحدود، دائمًا عامًّا وشاملاً، أو أنه اعتبار تجربة بشرية معينة ـ ليست إلا واحدة من تجارب الإنسانية الغنية والمتعددة ـ أنها هي النموذج البشري الأرقى الذي ينسخ كل النماذج الأُخرى ويستوعبها، إذا

كان هذا هو جوهر التحيز كعملية معرفية تتعلق بالفلسفة الكامنة وراء المنهج والعلم، والتي تؤثر دائمًا على منهج التحليل وطرائق التفسير ونتائج البحث العلمي، بل تصبغ العلم في مجمله بصبغة معينة تخرجه عن صفته، وتدخل به في إطار الأيديولوجيا أو المصلحة السياسية بعيدًا عن حقيقة العلم الناطق بلسان الحقيقة والمعبر عنها أصدق تعبير بأمانة وقسطاس.

إذا كان هذا هو جوهر التحيز فكيف يستطيع الباحث تحديده، ومن ثم تحييده وإلغاء آثاره؛ ليكون العلم معبرًا عن حقيقة الأمور دون تلوين لها برؤية الباحث أو فلسفته أو ثقافته، ومن ثَم يكون نافعًا للإنسان دافعًا للعمل الصالح المؤدي إلى إصلاح حال الإنسان حيثما كان بغض النظر عن لونه أو جنسه، ومع الأخذ في الحسبان أن ذلك لا يعني إلغاء الخصوصيات، وإنما يعني الإقرار بها وعدم إخفائها رغم وجودها، كما لا يعني ادعاء العمومية والإطلاق لخصوصية معينة، ولذلك فإن تحديد التحيز وتحييده مسلكان أساسيان في منهجية تناول الظاهرة الاجتماعية والسياسية:

١ ـ منهجية تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إن عملية تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية ـ التي تعد جوهر عملية التغيير والتطور الاجتماعي بكل معانيه السياسية والاقتصادية. . . إلخ ـ تستلزم مجموعة من المسالك ذات الصبغة المنهجية، أهمها: ـ

(أ) **تحديد العام في الفكر البشري من الخاص** (تحديد أبعاد المشترَك المعرفي الإنساني).

قد سبق القول إن أي فكر هو بطبيعته البشرية محدود بإطار الزمان والمكان وخصوصية الإنسان الذي أبدع الفكرة أو طورها، ومن ثم فإن الإنتاج العلمي البشري ـ سواء كان منطلقًا من أصول معرفية وضعية أو أصول موحاة من عند الله ـ سبحانه وتعالى ـ به قدر من الخصوصية أو الارتباط بواقعه الذي أُنتج فيه، هذا القدر يصبح كبيرًا جدًّا في حالة الفكر

النابع من أصول معرفية بشرية، أما في حالة الفكر المستند إلى مصادر موحاة فإنه لا يكون هناك قدر كبير من الخصوصية إذا كان هذا الإنتاج العلمي قائم على تحليل النص الشرعي وتفسيره، أما إذا كان هذا الإنتاج العلمي قائم على دراسة الواقع بمنظور الشرع فإن قدر الخصوصية يكون أكبر من سابقه، ولكنه أقل كثيرًا جدًّا من ذلك المنطلِق من مصادر بشرية، وفي جميع هذه الأحوال هناك ارتباط بدرجة أو بأُخرى بطبيعة الزمان والمكان والإنسان. ومن ثَم وبمفهوم المخالفة، هناك قدر من العمومية أو الشمول، أي أن هناك أفكارًا وقواعد معينة تعد من قبيل المشترَك الإنساني الذي يصْدق في كل زمان ومكان، ومهما اختلف الإنسان. ومن هنا فإن تحديد التحيز يستلزم بداية تحديد ما هي هذه الأفكار أو القواعد أو النظم أو النظريات التي تعد عامة لصيقة بالإنسان لأنه إنسان؟... وما هو الخاص المرتبط بمعطيات الثقافة والتربية والمعتقَد والعصر والبيئة... إلخ؟

(ب) الفصل الدقيق بين مفهومي الصحة والصلاحية[٤١]

ذلك لأن قضايا العلوم الطبيعية تكون صحيحة أو غير صحيحة، ويتم التأكد من مدى صدق القضية الطبيعية باستخدام التجربة. أما القضية الاجتماعية فليس من المهم البحث عن مدى صحتها من عدمه، وإنما البحث عن زمانها ومكانها وبيئتها؛ لأن القضايا الاجتماعية ذات ارتباط وثيق ورابطة عِلِّيَّة مباشرة بالبيئة الاجتماعية والمكانية والزمانية لها[٤٢]. ومن هنا فإن تحديد مدى وجود التحيز يستلزم بدايةً فصل وتفرقة دقيقة بين مفهومَي الصحة والصلاحية، ذلك أن الأفكار والنظريات الاجتماعية

---

(٤١) يعد أول من فاضل بين المفهومين وأول من صاغهما إلى جانب العديد من ازدواج المفاهيم المحورية مثلهما، المفكر الجزائري مالك بن نبي، وقد ورد الحديث عنهما في عديد من مؤلفاته وعلى سبيل المثال انظر، مالك بن نبي، **المسلم في عالَم الاقتصاد**، مرجع سابق ص ٢٣٦ - ١٢٧.

(٤٢) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأُولى، ١٩٨٦، ص ٢٦٠ - ٢٧٢، حيث يتناول بشرح مفصل مفهوم «جغرافية الكلمة» كمفهوم محوَري في فهم الأفكار والنظريات في إطارها دون إخفاء صفة العمومية الخاص منها.

والسياسية قد تكون صحيحة في ذاتها وصالحة لبيئة معينة، ولكنها رغم صحتها قد تكون غير صالحة لبيئة أُخرى لأنه ليس المقصود منها صحتها المنطقية، وإنما صلاحيتها لإحداث تغيير في المجتمع نحو الأفضل، ومن ثَم فإن التحيز هنا يكون في محاولة الربط بين الصحة والصلاحية. الصلاحية في مكان ما، والصلاحية المطلقة، ولذلك فإن إيجاد الفصل بين الصحة والصلاحية أمر ضروري لتحديد التحيز تمهيدًا لتحييد أثره في التحليل أو التنظير أو الحركة.

(ح) تجريد المفاهيم والنُّظم والظواهر الاجتماعية وفصل حقائقها عن مظاهرها وأشكالها

وذلك بأن يتم تحويل المفهوم أو النظام أو الظاهرة إلى جوهرها وحقيقتها، وذلك بتخليص المفهوم أو النظام أو الظاهرة من كل مظاهره وأشكاله وحتى اللفظ المعبَّر به عنه، أي تنقية المفهوم أو النظام أو الظاهرة من خلال الخبرة التاريخية، وما ألحقته به، والوصول إلى الجوهر أو اللب أو الحقيقة، وذلك بُغية الوصول إلى العلة البشرية التي ظهر من أجلها هذا المفهوم أو هذا النظام، ثم نقوم بالبحث عن المفاهيم والنظم والظواهر التي تعبر عن نفس هذا الجوهر، وتحقق هذا الغرض في مختلف المجتمعات البشرية، وذلك للوصول إلى التعبيرات البشرية عن هذه المفاهيم أو النظم أو الظواهر مهما اختلفت الأشكال والمظاهر، ومهما تنوعت؛ لأن كل مجتمع له أسلوبه في تحقيق نفس الأغراض، فالمظهر أو الشكل أو اللفظ يعبر عن خبرة ثقافية وحضارية معينة، وإن كان يحقق هدفًا أو غرضًا بشريًا تتفق فيه جميع المجتمعات مهما تنوعت، ومن ثَم فإن الوقوف عند الشكل أو المظهر أو اللفظ يجعل من خبرة بشرية معينة نموذجًا معياريًا تقيّم طبقًا له باقي الخبرات البشرية، وهذا هو جوهر مفهوم التحيز، أما التجريد فإنه يعطي فرصة متساوية لجميع المجتمعات للتعبير عن نفس المضامين بأساليب مختلفة، ومثال لذلك مفهوم الحزب، كمؤسسة سياسية وظاهرة اجتماعية ظهرت في المجتمع الأوروبي عبر تطوره التاريخي، ومن ثَم فإنه من قبِيل التحيز البحث عن نفس شكل المفهوم والمؤسسة والظاهرة في المجتمعات

غير الأوروبية، ومن ثم اعتبار كل مجتمع لا يوجد فيه شكل الحزب ومُسماه مجتمع لا يشهد مشاركة سياسية حقيقية، ومن ثَم فهو مجتمع بدائي أو متخلف.

وبعيدًا عن تقييم ضرورة وجود الحزب لتقدُّم المجتمع، فإنه بهذا الأسلوب - الذي يجب اتخاذه لتحديد وتحييد التحيز - يجب بداية تجريد مفهوم الحزب من البناء المؤسَّسي الشكلي، ومن مختلف المظاهر والأساليب المستخدَمة فيه والوصول به إلى جوهره، وعلى وجوده، وهو وجود هيئة وسيطة بين الحاكم والمحكوم، تحول دون انفراد الحاكم بالمحكوم والتعامل معهم كذرات متناثرة، وتسعى للحفاظ على مصالح المجتمع وتقدم بديلاً عن النظام السياسي إذا خرج عن مصالح المجتمع أو فشل في تحقيقها، ومن خلال الانطلاق من هذا الجوهر يتم البحث عن وجود مثل هذه الفَعاليات البشرية في مختلف المجتمعات والثقافات، فإذا نظرنا مثلاً إلى الخبرة الإسلامية نجد أن العالِم المسلم وشيخ الحرفة وشيخ القبيلة وأهل الحل والعقد. . . إلخ كلها تقوم بهذا الدور وتحقق هذه الوظيفة، دون الوقوف عند الشكل الأوروبي لها، ويمكن ضرب المثال بنماذج أُخرى مثل مفهوم الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والنخبة. . . إلخ، ونظُم مثل البرلمان، وظواهر مثل الثورة أو المظاهرات أو التعبئة السياسية بكل أشكالها. . . إلخ، وذلك مما أجل الخروج من بوتقة التحيز التي تجعل من الخبرة الأوروبية مرجعًا أساسيًا للبشرية لا بد أن تحذو حذوه.

٢ - منهج تحييد التحيز في نظريات التنمية السياسية

إذا استطاع الباحث من خلال المسالك الثلاثة السابقة تحديد التحيز في نظريات التنمية السياسية - التي تعد بمعناها السابق الإشارة إليه نموذجًا ينطبق عليه ما ينطبق على مختلف فروع العلوم السياسية - فإن الخطوة التالية هي تحييد التحيز فيما يقوم به من أبحاث، وذلك بتقليل أبعاد الرؤية الذاتية للأمور التي تُغفل حقيقة الواقع في ذاتها وتعكس الواقع الماثل في مرآة «ذات» الباحث مهما كان مختلفًا مع الحقيقة التي عليها الأمور.

ويمكن أن يتم تدارك ذلك من خلال مسالك أربعة هي[٤٣]:

(أ) تناول الظاهرة في ضوء أبعادها العَقَديَّة

وذلك يكون بالبحث عن عالَم الغيب الماثل في هذه الظاهرة، لأن كل ظاهرة أو نظرية اجتماعية أو سياسية لا بد أن يكون لها عالَم غيب كامن وراءها منعكس في مقولاتها ومفاهيمها ووحداتها[٤٤]. وعالَم الغيب هذا هو المسلَّمات الكامنة وراءها. التي لا تناقَش ولا يفكر فيها الفاعلون في هذه الظاهرة أو المعبرون عن هذه النظرية؛ وهذه المسلَّمات تمثل ما يشبه «التَّابو» الفكري الذي لا يناقَض، ولا يتم التفكير في إخضاعه للنقاش؛ لأنه أساس بناء النظرية، وبدونه لا يتم أي بناء نظري، ولا توجد ظاهرة؛ لأنه لكل ظاهرة أو نظرية مسلمات وقواعد تقوم عليها.

ومن هنا فإن الباحث في أي ظاهرة لا بد أن يبحث عن «عالَم غيب الظاهرة» أو المسلمات الكامنة خَلْفَهَا والمحدِّدة لأبعادها. وتحديد هذه المسلمات يعد مدخلاً أساسيًا لفهم حقيقة الواقع على وجهه الصحيح، دون تأوُّل أو تحيز؛ لأنه سوف يتم وضع الأمور في مواضعها الصحيحة وتفسيرها طبقًا لأساسها المنطقي ومرتكزاتها الفكرية التي تمثل عقيدة تقوم عليها، وتنطلق منها هذه النظرية أو تلك الظاهرة.

(ب) تناول الظاهرة في ضوء جذورها التاريخية:

وذلك لمعرفة أصولها وجذورها وتطوراتها ومراحلها. وللوصول إلى أفضل فهم ممكن لها؛ لأن أي ظاهرة بشرية أو نظرية فكرية لا توجد فجأة ودون مقدمات، بل إنها خلاصة لصيرورة تاريخية، وتطور مرحلي، أضافت إليها كل مرحلة جزءًا من مكوناتها حتى اكتملت في صورتها النهائية التي لا تعبر عن بزوغ فجائي، وإنما عن تطور تلقائي، ولذلك

---

(٤٣) حول هذه المسالك راجع بالتفصيل، نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ١٩ - ٤٦.

(٤٤) د. سيد دسوقي حسن، **مقدمات في البعث الحضاري**، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٦ - ٣٣.

فإن وضع الظاهرة أو النظرية في إطارها التاريخي يساهم في الوصول إلى فهم أفضل وأكثر تيقنًا لها، ومن ثَم يؤدي إلى تحييد التحيز من قبَل الباحث، لأنه محكوم بخبرة الظاهرة، وليس بالتأويلات الشخصية، حيث الخبرة التاريخية تقوم بدور يشبه دور الأعمال التحضيرية في فهم المادة القانونية.

(ح) تناول الظاهرة في ضوء بيئتها المكانية ونمطها المجتمعي

وذلك لأن الظاهرة أو النظرية الاجتماعية أو السياسية لا توجد في فراغ اجتماعي، وإنما هي جزء من نسيج مجتمعي ممتد، فيها ظلال منه ولها امتدادات منه، ومن ثَم فإن دور الباحث في هذا الصدد له بعدان:

١ ـ تحديد البيئة المكانية أو النمط المجتمعي للظاهرة.

وهذا يستلزم فهمًا جيدًا لحدود البيئة المكانية والنمط المجتمعي وماهيتها ومظاهرها السياسية، فأي ظاهرة أو فكرة نابعة من مصر مثلاً هل بيئتها الاجتماعية هي القرية أو المدينة أم القطر جميعه أم الوطن العربي أم الأُمة الإسلامية أم أفريقيا أم العالم... إلخ. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المقصود بالبيئة المكانية والنمط المجتمعي هو الامتداد الاجتماعي - الحضاري ـ الثقافي.

٢ ـ تحديد آثار وامتدادات البيئة المكانية في الظاهرة، وذلك للوصول إلى فهم أفضل للظاهرة يُحيِّدُ إلى حد كبير انحيازات الباحث ويربطه بالواقعَ بصورة أفضَلْ، ويجعل من الواقع كما هو ـ وليس تصور الباحث له ـ الفيصل في تحديد أبعاده.

(د) تناول الظاهرة في أبعادها المتكاملة

وذلك من خلال تجميع شتات الظاهرة وأبعادها وعدم الاقتصار على بُعدٍ معينٍ منها ابتداء دون مبرر حقيقي، فللظاهرة أبعاد نوعية وكمية، فمن أبعادها النوعية، البعد الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي والجغرافي... إلخ. ومن أبعادها الكمية الفرد، والجماعة والمجتمع، والأُمة، والبشرية، ولا يمكن القول إن كل ظاهرة لا بد أن يتم تناولها في

جميع أبعادها هذه، وإنما يتم النظر إليها ابتداء في هذا التكامل ثم يحدِّد الواقع أي الأبعاد الأكثر فعالية وتأثيرًا، فلا يتم الدخول إلى الظاهرة بمسلّمة تقول إن البعد الاقتصادي أو الثقافي أو الاجتماعي أو الفردي. . . إلخ هو البعد المحدِّد لهذه الظاهرة والمتحكم فيها، وذلك لأنه لا يوجد ما يبرر هذا من الواقع، وإنما لا بد أن يكون اقتراب الباحث من الظواهر الاجتماعية والسياسية منفتحًا لهذه المتغيرات جميعًا. ثم يحدِّد الواقع الذي عليه الظاهرة أيَّ هذه المتغيرات هو الأكثر فعالية فقد يكون كذا أو كذا، ولكن لا يوجد واحد منها هو الفاعل والمتحكم في كل الظواهر، وإنما كلٌّ منها قد يكون فاعلاً في ظاهرة معينة وغير فاعل في أُخرى، فالمتغير الاقتصادي قد يكون فاعلاً في ظاهرة بعينها ومحددًا أساسيًّا لها، بل هو المحدد الرئيسي، وقد لا يكون كذلك في أُخرى، ومن خلال هذه المسالك يمكن للباحث أن يحيِّد إلى حد كبير تحيزاته الشخصية بصورة تجعل المعبَّر عنه هو الحقيقة كما هي أو أقرب صورة لها، ويبقى عامل أساسي لا يمكن ضبطه إلا من خلال تعلم أدب العالم والمتعلم(٤٥)؛ لأن البحث العلمي في أساسه أمانة وخلق والتزام بمعايير الحق والعدل وبعد عن الهوى ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾ [سورة المائدة: ٨]. . . «صدق الله العظيم».

(٤٥) انظر كتب أدب العالم والمتعلم، في التراث الإسلامي.

٧ ـــ قراءة في معجم التنمية لفولفجانج ساكس

د. أسامة القفاش

يمكننا أن نطلق على النصف الأخير من هذا القرن اسم: «عصر التنمية». فقد كانت كلمة التنمية هي المنار الذي يهدي جميع المفكرين والمصلحين، والمخططين ـ على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم السياسية والعقائدية ـ وكانت الكلمة بمثابة حل سحري لكل المشاكل التي تواجه شعوب العالم. حل يقدمه الجميع، ويقبله الجميع على اختلاف توجهاتهم واتجاهاتهم. حل يفترض الجميع أنه العلاج الناجح، والحاسم، والأخير لكافة المشكلات الإنسانية؛ سواء على المستوى الاقتصادي، أو المستوى السياسي، أو المستوى الاجتماعي، أو المستوى الثقافي.

لقد كانت «التنمية» هي الفكرة التي هدَت الأمم التي انبثقت بعد نهاية الحرب العالمية الثانية في رحلتها نحو المستقبل، وكأنها فنار ضخم يهدي البحارة إلى شاطئ الأمان. وبغض النظر عن الانتماء السياسي، فلقد تبنت كافة بلدان «الجنوب» فكرة التنمية بوصفها طموحها الأول بعد تحرر تلك الأمم من التبعية الاستعمارية.

وبعد مرور أربعة عقود على هذه المرحلة، ما زالت الأمم والشعوب والأفراد والحكومات تحدِّق بثبات مثير في هذا الضوء الذي يلمع في الأفق وما زال بعيدًا عن متناولهم جميعًا، رغم كل التضحيات والجهود التي بذلت للوصول إليه.

فعلى ما يبدو، فقد فشل العقار السحري، مثَله مثَل عقاقير سحرية قد خلت من قبله، وظهر عجزه عن حل أي مشكلة، بل تفاقمت

المشكلات من جرائه، وظهرت مشكلات جديدة أعتى وأضخم.

وهذا الكتاب هو ثمرة جهد مجموعة متنوعة من المفكرين في مجالات شتى، فمنهم الفيلسوف، ومنهم عالم الاجتماع، ومنهم الإنثروبولوجي، ومنهم المهندس، ومنهم عالم اللغة. وبعضهم يصف نفسه بأنه مثقف بلا حرفة محددة. وهم ينتمون لجنسيات عديدة، بعضها أوروبية وبعضها آسيوية وثمة مجموعة منهم من الأمريكتين.

والشيء الأساسي الذي يجمعهم هو محاولتهم استكشاف قاموس مصطلحات «التنمية». إنهم يدْعون لرؤية «التنمية» لا على أنها حل سحري ودواء لا غنى عنه، ولكن بوصفها رؤية خاصة للعالم، تتميز بسمات محدَّدة طبعتها عليها توجهاتها الغربية من الأساس. وهم يقومون بهذه المحاولة من خلال مناقشة وتحليل «الخطاب التنموي»، بتحليل مفرداته الشائعة، ومن خلال اكتشاف البعد التاريخي خلف كل مصطلح وتمحيص القيم الدلالية المختلفة التي يحملها كل مصطلح؛ في محاولة لكشف البعد المعرفي الكامن خلف المفاهيم الاقتصادية.

وسنحاول في هذا العرض تقديم تلخيص وافٍ، وعرض متكامل، لمجمل الأفكار المطروحة في هذا الكتاب، مع تركيزها أساسًا على توضيح الجانب المعرفي في كل مَبحث من مَباحث الكتاب، مع تقديم تعريف موجز بكاتب هذا المبحث.

١ ـ مدخل: ـ فولفجانج ساكس: ـ كان عضوًا نشطًا في حركة الخُضْر في ألمانيا وإيطاليا. يهتم بأُطْروحَة البيئة، وكيف تغيرت من معرفةِ مقاومة إلى أُطروحةٍ معرفية سلطوية تساعد على تدعيم سلطة موجودة. عمل كرئيس تحرير مساعد لمجلة «التنمية» وكأستاذ زائر في العلوم والتنمية والمجتمع في جامعة ولاية «پنسلفانيا». صدر له مؤخرًا كتاب: **حبًا في السيارة: نظرة على تاريخ رغباتنا**.

يعمل حاليًا أستاذًا في معهد الدراسات الثقافية في إسِّن في ألمانيا.

يتعرض الكاتب في هذا الفصل إلى تاريخ عصر التنمية ويعود بنا إلى

نهاية الحرب العالمية الثانية، و«إعلان ترومان»، لأن التنمية هي الحل الوحيد لمشكلات الأرض، والسبيل للحاق الأمم الجديدة بالأمم المتقدمة. وهو يرى أن هذا الإعلان قد مهد السبيل لجعل التقدم خطِّي، وفي اتجاه واحد وطرَح مثالاً واحدًا يجب الوصول إليه من قبَل الجميع. ومن ثَمَّ فقد ألغى هذا الإعلان التعددية البشرية في ذاتها؛ بأن جعل غاية البشر جميعًا هي الوصول للمثال الأمريكي.

والكاتب يرى «أن الحرب العالمية الثانية قد أتاحت للولايات المتحدة الفرصة لتحقيق المهمة التبشيرية التي ورثها الأبناء من الآباء المؤسسين للاتحاد؛ ألا وهي أن تصير بلادهم العلامة الهادية على التل العالي».

ويؤكد أن التنمية قد خلقت إطارًا مرجعيًا يتم من خلاله التعامل بين الشمال الغني والجنوب الفقير السائر على درب التنمية، وهذا الإطار قد ساعد على تبرير العلاقة الفعلية بين الشمال المستغل (بكسر الغين)، والجنوب المستغل (بفتحها). تلك العلاقة التي كانت مزيجًا من الكرَم والرشوة والقمْع.

ويرى «ساكس» أن الفنار الهادي قد تحطم، وانهارت معه فكرة التنمية، وثبت عدم نجاحها، وصارت بمثابة «أطلال في المنظور الثقافي المترامي». وأنه قد حان الوقت لإزالة هذه الأطلال.

ونقطة الانطلاق الأساسية عند الكاتب هي أن التنمية قد فقدت مدلولها اللغوي أساسًا فما تحصَّلنا عليه بعد هذه العقود التنموية الأربعة هو في الحقيقة كم هائل من النفايات والمخلفات، وانطلاقًا من فكرة عَبَثِية التقدم الخطِّي، وخرافة المثال الصناعي الأوحد يتساءل: ماذا لو نجحت التنمية تلك «الصناعية» في كل البلدان؟ ويجيب: «لو اتبعت كل الدول نموذج التصنيع بنجاح فائق لاحتجنا لخمسة أو ستة كواكب أُخرى نستخدمها كمستَقر لنفايات كوكبنا، ومناجم للحصول على موادنا الخام، ومن ثَم فمن الواضح أن المجتمعات «المتقدمة» ـ وهو يضع صفة التقدم بين قوسين مما يعني رفضَه الضمني، وسخريته من مدلولها في الأساس ـ ليست نموذجًا يُحتذى ويضيف «أنَّه من الأفق أن نقول: إنه سيأتي الوقت

الذي ننظر فيه لتلك المجتمعات على أنها زيْغ في مسار التاريخ».

ويستمر «ساكس» في نقده اللاذع للفكر التنموي إجمالاً فيذكر «أن سقوط الدولة الشمولية في شرق أوروبا وانهيار برنامجها «التنموي» المخطط قد أنهى البريق الأيديولوجي لفكرة التنمية على كافة المستويات» «فعلى مستوى اقتصادي انتهت فكرة التنمية المخططة إلى تلك النهاية التي عاصرناها. وعلى مستوى سياسي فقدت التنمية بريقها السياسي بوصفها أداة لمكافحة الاحتواء الشيوعي». وهنا ينظر «ساكس» للتنمية والسباق المحموم نحو اللحاق بالغرب وبالدول المتقدمة على أنها وهم وأكذوبة كبرى، ويبرر نظرته تلك بسبب بسيط «ففي هذه النوعية من السباقات ستتحرك الدول؛ الغنية على الدوام بسرعة أكبر من بقية الدول لأن هذه الدول موجهة أساسًا نحو استخدام ما تطرحه هي كهدف؛ أي التقنية الأشد حداثة. فتلك الدول هي أبطال العالم في التنافس بلا داعي».

ويلخص «ساكس» مستقبل التنمية في هذه العبارة: «لقد فشلت الحملة من أجل تحويل الإنسان التقليدي إلى إنسان حديث فشلاً ذريعًا. ودمرت طُرق الحياة القديمة تدميرًا ووُلدت الطرق الحديثة ميتة... وسقط الناس في براثن التنمية؛ فالمزارع يعتمد على المؤسسات لإمداده بالبذور لكنه لا يجد المال الذي يدفعه ثمنًا لها. والأم لم تعد تعتمد على رفيقاتها من النسوة لرعايتها؛ بل تعتمد على المؤسسة الطبية؛ لكن هذه المؤسسة في حالة مرعبة لا يُعتمد عليها، وابن المزارع الذي نجح في شق طريقه ليصير موظفًا يعيش في المدينة، ويحسن من مستواه قد طرد من عمله، وذلك لخفض النفقات الحكومية، وكل هؤلاء هم لاجئو التنمية. لكنهم لاجئون داخليون يعيشون في أرض لا صاحب لها. لكنها أرض زمنية تقع بين التقليدية والحداثة».

لقد أدت تلك النظرة الاقتصادية التي ترى أن التنمية والنمو ما هما إلا معامِلان لمفهوم اقتصادي؛ إلى كارثة محققة، وتمنى «ساكس» لو تختفي قائلاً: «في الواقع إن ما نخشاه ليس فشل التنمية ولكن نجاحها؟!» فماذا سيكون عليه شكل العالم لو نما إلى دولة صناعية واحدة، يؤكد «ساكس»

«أنه سيكون مملًا، ومليئًا بالمخاطر» فلا يمكن أن نفصل التنمية عن فكرة أن كل البشر على وجه الأرض يسيرون على درب واحد؛ نحو حالة نضج واحدة تمثلها تلك الأمم التي تسبقنا.

وفي هذه الحالة يكون الطوارق وأهالي زبوتكو أو راجستان مجرد أطفال يتطلعون للوصول إلى تلك الحالة الناضجة، ولا ننظر لهذه الأمم على أنها مثال التنوع في الحياة البشرية.

إن التنمية ما هي إلا أسطورة خرافية تتحيز تحيزًا إدراكيًا للمنظومة المعرفية الغربية، وقد تحدد مجالها الزمني منذ أن أطلق «ترومان» صيحة الحرب في ٢٠ يناير (كانون الثاني) ١٩٤٩، داعيًا إلى نبذ التخلف واللحاق بركب التقدم، عن طريق التنمية. وهذا المجال الزمني المرتبط بالنظرة المعرِفية الغربية المتمحورة حول الذات قد جعل من التنمية أيقونة يحملها الثوريون الذين يتمنطقون بالرصاص والكلاشينكوف، والخبراء الذي يتنقلون من مكان لمكان حاملين حقائب السامسونيت. ويدعو لها صندوق النقد الدولي والڤاتيكان على حد سواء.

ويرى «ساكس» أن مفهوم التنمية في ذاته يفتقد إلى الخيال الواسع، وإلى الرؤية التاريخية العميقة، وأنه مفهوم متحيز على المستوى الإدراكي في محاولة لإجبار شعوب الأرض على قبول مقولة تخلُّفهم ضمنيًا في إطار قبولهم لمقولة اللحاق بالأمم المتقدمة بالغرب. ويؤكد أن التجربة قد أثبتت خَواء هذا المفهوم، وتحطم هذه الخرافة، بدليل ما نشهده من خراب بيئي وحضاري وعمراني في الغرب. ويؤكد أنه ليس من قبيل المبالغة لو قلنا «إن الإمكانات المتاحة والباقية من أجل التطور الثقافي، إنما بقيَتْ برغم أنف التنمية وفي تضاد معها».

ويمضي فيقول «إن التنمية مفهوم أميبي بلا ملامح محددة لا يعني شيئًا، ويؤدي إلى تبسيط مُخلّ، وتعميم مدمر، هذا التعميم القياسي يريد أن يفرض ذاته في كل شيء: في العمارة، وفي الملابس، وفي الفنون، وفي اللغة. إنه يهدف إلى توحيد الرغبات والأحلام البشرية» وهو يطرح آلهة جديدة هي السوق والدولة والعلم، ومن ثم استبدل الغرب باحتلاله

العسكري لدول العالم احتلالاً من نوع جديد ما لبث أن صار احتلالا لأحلام الناس وحيِّزهم الذهني. ومع التنمية يختفي الآخر ولا يوجد العيار والنسق الموحَّد الذي يلتزم به الجميع. ومن ثم يفتقد الإنسان قدرته على التفاعل مع واقعه المتغير. ويزداد اغترابه عن عالمه الخاص، مع تقوْلبه في قالب الرؤية المعرفية الغربية، «حيث تصير المعرفة أداة لتسيير السلطة عن طريق توجيه الناس في اتجاه معين، ونحْت وتجميل واقع معين، مع طمْر وإغفال طرق حياتية أخرى».

من ثم يرى «ساكس» أنه من الأهمية بمكان أن نحرر أنفسنا من ربقة الخطاب التنموي الذي أثبت فشله كنهج اجتماعي ـ اقتصادي. ويدعو إلى تفنيد شبكة المفاهيم المتغلفة بهذا الخطاب مثل الإنتاجية، والفقر، والدولة، والمساواة، وغيرها. ويوضح أنه لو أردنا إدراك الواقع المحيط بصورة أفضل فعلينا أن نتحرر من التحيز العرقي الغربي الذي يصِبغ مفهوم التنمية وشبكة المفاهيم الدلالية المرتبطة به. وأن ننطلق من مفاهيم أُخرى تقبل التعددية وتحترم الآخر؛ داعيًا إلى النظر إلى هذا الكتاب في هذا الإطار، ويختم بحثه بقوله: «إن ما يقدمونه كمثقفين غير مهنيين في هذا الكتاب هو خبرتهم المستمدة من الحياة، والصداقة، والالتزام المشترك، وإلا فما الداعي لاستمرار البحث غير الأكاديمي؟».

إن «ساكس» في مقدمته تلك يشككنا أساسًا في رؤية التنمية كنموذج معرِفي مستقل، وموضوعي، وقابل للتطبيق. ثم يصل إلى أن يدمر كل الأسس المعرفية لمفهوم التنمية، ويوضح الجذور المتحيزة الكامنة في هذا المفهوم.

٢ ـ التنمية: ـ جوستافو استيڤا: ـ يطلق على نفسه لقب «مثقف غير مهني». وقد عمل كخبير اقتصادي في وزارة التخطيط المكسيكية في السبعينيات. ثم استقال وترك عمله، وأصبح من أنشط مريدي حركات التغيير الجذرية في المكسيك. ويوجه اهتمامه حاليًا للبحث العلمي والثقافي عن طرُق لإبعاد الاقتصاد عن مكانه المركزي في الحياة. ويعيش استيڤا الآن في أواكساكا.

بدأ «استيڤا» مبحثه بأن وجه عناية القارئ إلى أن التنمية هي اختراع أمريكي. ولنتوقف لحظة عند استخدامه للفظ اختراع بمعنى ابتكار إنساني في إطار منظومة حياتية ما. والاختراع لغة هو الابتداء، وهو ينسب هذا الاختراع إلى «ترومان» كما رأينا مع «ساكس» ولكنه يطرح الجانب المقابل لرؤية «ساكس» فاستيڤا يرى التنمية، وفي مقابلها التخلف أي التخلف عن ركب التنمية، فيقول: «لقد بدأ التخلف في العشرين من يناير (كانون الثاني) ١٩٤٩. ففي هذا اليوم صار بليونان من البشر متخلفين. أو بمعنى آخر توقفوا أن يكونوا ما هم عليه في الواقع» «وإنما صاروا صورة المرآة المعكوسة لواقع الآخر «صاروا صورة في مرآة تقلل من شأنهم، وترسلهم لنهاية طابور طويل، وتحدد هويتهم ذات التعددية الغنية، من خلال مصطلحات عيارية ضيقة صاغتها الأقلية واخترعتها، ومنذ هذه اللحظة صارت التنمية هي الهروب من حالة التخلف المزرية التي يعيش فيها أولئك البشر المساكين، وصار واقعهم الحياتي سُبة وعار يجب التخلص منه. ومن ثَم فالتنمية عند استيڤا تعني ضمنيًا: رفض الذات، واحتقارها، والتنكر لها. ويؤكد الكاتب هنا على أنه لا يمكن، ولا جدوى من محاولات تنظيف هذه الكلمة من محتواها الخبيث ولا سبيل إلى طرح هذا المدلول المزري بعيدًا عنها. فقبول فكرة التنمية يعني ضمنيًا: قبول حالة التخلف، ومن ثَم رفض الذات واحتقارها.

ويعالج استيڤا «التنمية» كمفهوم من خلال معالجة الدلالات اللغوية التي يحملها. فهو يخبرنا بداية «أن مفهوم «التنمية» يشغل مركز مجموعة دلالية قوية بشكل رهيب ولا يوجد مفهوم يعادلها قوة في العقلية الحداثية وهو قوة هادية للفكر والسلوك. ولكنه في نفس الوقت مفهوم مترهل، وهش، وعاجز عن إعطاء معنى ومغزى للفكر أو للسلوك».

ومن ثم يربط استيڤا بين «المعنى العامي، والشائع للتنمية بوصفها العملية التي تطلق الإمكانات الكامنة في شيء أو كائن بحيث يصل إلى شكله الكامل والطبيعي والناضج وبين الاستخدام المجازي لهذا المصطلح في علم السياسة، وبين الرؤية الخطية التي يتضمنها المصطلح ويفرضها على مستخدميه.

ويقارن هنا بين هذا المصطلح الذي أصبح يعني شكلاً كاملاً مثاليًا ينبغي الوصول إليه، وبين الداروينية التي طرحت فكرة الوصول للشكل الأمثل والأكمل. فالمصطلح عند استيڤا يعني استخدامًا داروينيًا غربيًا.

ويربط استيڤا في معرض قراءته لتاريخية الدلالة في مصطلح «التنمية» بين التطور الخطي الحتمي وتحول التاريخ لبرنامج محدد الخطوات وهي تلك النظرة التي تبناها الغرب في القرن التاسع عشر تبنيًا تامًا وبين غياب الإله من المنظومة واختفائه من المفهوم الشعبي للتنمية، حيث صارت التنمية عملية ارتكاسية منعكسة ذاتية، وهنا يبين استيڤا كيف صاغ «ماركس» المفهوم الهيجلي في التاريخ والمفهوم الدارويني في النشوء في نظرية علمية تناسب عصره كانت التنمية محورها الأساسي حيث صارت الصناعة هي التطور الطبيعي والحتمي لإمكانات الإنسان النيوليتي، أو إنسان العصر الحديث، وهي مقدمة للدخول في التنمية الاجتماعية.

وهكذا ارتبط المفهوم منذ البداية بالدلالة الاقتصادية التي تمثل محور ومركز الرؤية المعرفية الغربية.

وسواء كان البادئ المخترع هو البروليتاريا، أو حزبها الطليعي، وسكرتيره النابغة الملهم «ستالين» أو الخبراء والمتخصصون والمديرون عند ترومان؛ فقد ظل المصطلح يحمل دلالة اقتصادية «بوصفه الحل السحري الذي سيمكننا من حل غموض كل ما يحيط بنا من مشاكل، أو الذي سيهدينا لحلها على الأقل». وهو بالتحديد بالنسبة لثلثي سكان العالم صورة «ما هم ليسوا عليه»... إنه نفي وجودهم.

لقد صار المصطلح إذن قوة استعمارية في ذاتها، فأنت تطمح لأن تكون مثلهم هناك. وبذا تقبل تصورهم عن العالم. وتقبل ما يرسلونه لك من «كتائب السلام» وتنفذ ما يطرحونه عليك من «برنامج النقطة الرابعة»، وتتبع خطتهم «في الحرب على الفقر»، وتشارك في «تحالفهم من أجل التقدم». لقد استقرت المقولة بهذه الطريقة كما يرى استيڤا في ضمير الأمم وإدراك الناس، ومن ثَم استقر في وعيهم إحساسهم بالدونية تجاه الغرب، وحاجتهم المستمرة له، وعجزهم الكامل عن الحياة بدونه.

وقد أدى هذا إلى ما يدعوه استيڤا «تضخم المفهوم». فقد قُدمت تفسيرات عديدة لظاهرة التخلف، ويناقش استيڤا هذه التفسيرات، وأولها التفسير الاقتصادي الذي طرحه المريدون الأوائل مثل الخبير الاقتصادي الأمريكي «لِوِيس» الذي قال: «يجب أن ندرك أن موضوعنا هو النمو، وليس التوزيع». فقد رأى هؤلاء التنمية على أنها معدلات إنتاج، ومن ثَم ربطوها بزيادة الناتج الاقتصادي، وناتج الفرد في الدول المتخلفة. ثم ينتقل استيڤا إلى التفسير اليساري الذي يربط بين التخلف وبين الاستعمار، ومن ثم يضع التنمية أيضًا في إطار منظومة اقتصادية؛ تتحدد بفكرة الاستغلال، وتصبح هذه المنظومة بديلاً عن المنظومة المتخلفة التي يحيا فيها الناس.

إن ما يأخذه استيڤا على مجمَل هذه التفسيرات ـ رغم أنه يفندها على المستوى المعلوماتي ويوضح فشلها جميعًا. وهو فشل بادٍ للعيان من واقع الفقر، والتردي المزري الذي وصلت إليه الدول النامية ـ ليس فقط طبيعتها الاقتصادية التي تُغفل الظاهرة الإنسانية بوصفها ظاهرة مركبة، وتركز على مركزية عنصر واحد، وليس أيضًا رؤيتها للعالم ككل متجانس بحيث يتحول جزء ضئيل منه هو الغرب إلى نقطة مرجعية حتمية. ولكن المأخذ الأساسي لاستيڤا على تلك التفسيرات هو قبولها لفكرة «التخلف»؛ كما لو كانت حقيقة واقعة ومن ثَم قبول فكرة الآخر عن الذات، ونبذ الذات تمامًا من المنظومة.

إن هذا القبول يحقق داخل الذات استلابًا كاملاً على المستوى الإدراكي. فالمصطلح كما ندركه هو رؤية الآخر لنا، وبالتالي عندما يتحول من موضوع مستغرَب أو مستهجَن إلى حقيقة واقعة؛ تصير رؤية الآخَر لنا هي واقعنا الحياتي المعاش. وتنتفي هويتنا؛ بل تصير هي ما يرانا الآخر عليه.

وبعد أن يعرض استيڤا التطور الدلالي لمفهوم التنمية، وهو تطور نتج عن فشل المفهوم في تحقيق أي مدلول واقعي أو نتيجة فعلية. وبعد أن يعرض محاولات الترقيع المستمرة التي أضافت له تلك الأبعاد الاجتماعية والثقافية والتكاملية؛ يؤكد أن النقطة المرجعية الأساسية في

هذا المفهوم تكمن في الفهم الاقتصادي. أي في استقرار الاقتصاد بوصفه قيمة مرجعية حاكمة. وأن هذا يتطلب إلغاء كافة الأنشطة الإنسانية وإلغاء كافة القيم الأُخرى. فيصبح مجمل النشاط الإنساني مجرد إشباع لحاجات ورغبات يهدف الإنسان إلى تلبيتها. وهنا يطرح استيڤا فكرة مركزية في مقاله هي أن سر ارتفاع قيمة الاقتصاد إلى مستوى القيمة الحاكمة هو إلغاء قيمة الإنسان في ذاته وأن مفهوم الندرة - كمفهوم أساسي في علم الاقتصاد - يتضمن الصراع، والتوتر، والحُرب؛ أي يتضمن افتراض اختزال الإنسان بل، وإلغاء أي قيم اجتماعية أُخرى كالحب، والتعاون، والإيثار، وتحويل هذه القيم إلى كلمات مفرغة من المعنى. أي أن إضفاء معنى على المفهوم الاقتصادي، قد صاحبه جنبًا إلى جنب إلغاء معاني المفاهيم الإنسانية.

ويدعو استيڤا إلى طرح هذه الأفكار جانبًا بعد ثبوت فشلها. ويؤكد أن التنمية أسطورة رجعية ترفض إنسانية البشر، وقد فشلت لأنه لا يمكن تحويل البشر إلى حيوانات اقتصادية تتحرك وفقًا لقوانين خطية. ويدعو إلى دور أكبر للجماهير، والبشر العاديين، دور متفاعل فيما بينها يرفض كافة المصطلحات التنموية، فالتعليم ليس الشهادة التي تهدف للعمل والدخول للسوق، وإنما هو نقل الخبرات البشرية والمعرفة على أنها متعة في ذاتها، والصحة لا تعني الاعتماد على الخدمات المؤسسية، وإنما ثمة قطاع إنساني هام هو التعاون بين البشر؛ لتخفيف آلام بعضهم بعضًا. ويدعو استيڤا إلى تدمير أسطورة المواطن أو الفرد المعتمد على الاقتصاد، وغير القادر على الحياة بدون المؤسسة والنظام. والذي يتحول الوقت عنده إلى سلعة وعملة. وهو يقدم الخيال، والسكينة، والتعاون البشري كوسائل ناجحة لمحاربة وتدمير هذه الأفكار التي تجمد البشر وتكبِّلهم. إنه يقول: «لقد حان الوقت لنستعيد إحساسنا بالحياة، والواقع لقد حان الوقت لنستعيد السكينة، لا داعي لاستخدام عكَّازات يقدمها العلم عندما يكون بوسع المرء أن يسير على قدميه في طريقه الخاص، ومن أجل تحقيق أحلامه الخاصة، وليس تلك الأحلام المستعارة من مفهوم بالٍ؛ كمفهوم التنمية».

٣ - المساواة: - سي. دوغلاس لوميس؛ أمريكي يحيا في اليابان،

ويدرِّس النظرية السياسية في كلية تسودا بطوكيو. ينزع إلى محاولة إحياء تقليد الديمقراطية الجذرية كمبدأ للمعارضة، وليس لتقنين مشروعية الحكم. وهو يكتب حاليًا كتابًا بعنوان **فن الممكن**: **نحو فلسفة للديمقراطية الجذرية**.

من مدخل لغوي يفرق بين المعنى ولازم المعنى يقدم لنا «لوميس» رؤيته لمفهوم المساواة. وهو بدايةً يؤكد أن المفهوم ليس جديدًا على عكس معظم المفاهيم المطروحة للنقاش ضمن الكتاب عامة. ولكنه يقرر أن المفهوم قد اكتسب معنى خاصًا في خضم مفاهيم عصر التنمية. وهو يضع هذا المعنى في سياق المعاني ـ الضارة أو السامة على حد تعبيره ـ التي توجد في قاموس التنمية كله. ويقول: «إن الخطر الأساسي في مفهوم المساواة هو أن استخدامه السام الجديد يكتسب وقاية مستمدة من رفعة ونبل استخداماته القديمة».

ثم يطرح «لوميس» ما أسماه عائلتي معاني المفهوم. العائلة الأُولى أو القديمة وهي تلك التي تعامل المساواة بوصفها نوعًا من أنواع العدالة، أو المعاملة الحقة. بينما تُعني العائلة الثانية ـ الجديدة ـ بالمساواة أي فكرة التساوي أو التجانس، فالكل متساو، والكل واحد متكرر. وهنا تتغير المعاني الضمنية اللازمة لمفهوم المساواة كعدالة بالمعنى القديم. فالمفهوم بالمعنى القديم هو قيمة أخلاقية ذات محتوى اجتماعي يختص بالمعاملات بين البشر. والمساواة في مفهومها التنموي الجديد تصير واقعًا حياتيًا يقرر صفات وسمات، واحدة لكافة البشر.

المساواة بالمفهوم القديم تعبر عن نفسها في عبارات مثل، «العين بالعين والسن بالسن» أو «حب لأخيك ما تحب لنفسك»، تلك العبارات التيَ تقدِّم للبشر في شكل معادلات متساوية الأطراف؛ لتقرير شكل التعامل. بينما المساواة بمعناها التنموي الذي يفترض التماثل والتجانس والتشابه، تفترض أساسًا وحدة خلفية البشر؛ سواء كانت وحدة ثقافية، أم سياسية، أم اجتماعية، أم حضارية، وترتبط هذه الفكرة تاريخيًا كما يوضح «لوميس» بفكرة الإمبراطوريات المسيطرة كما دعا الإسكندر إلى اتحاد قلوب

البشر جميعًا؛ لصياغة عصر رخاء تحت إمرته.

ويُضفي «لوميس» بعدًا جديدًا على الفَرق بين المعنيَين عندما يستكشف الدور الذي لعبته المسيحية في إضفاء معنى التجانس على مفهوم المساواة فيقول: «حانت اللحظة الحاسمة في صياغة فكرة التساوي الكوني؛ عندما قرر المسيحيون الأوائل حمل ديانتهم الجديدة إلى الأغيار وقد أعلن «بطرس» «أنه يظن أن الله لا يفرق بين البشر» عندما تأكد من أن «كورنيليوس» القائد الروماني قد صار مسيحيًا حقًّا، وكانت تلك الفكرة التي أثَّرت تأثيرًا هائلاً على أوروبا والعالم محملة بالغموض، فعندما قالها بطرس لكورنيليوس الراكع، وأمره بالوقوف لأنه بشر مثله، كانت تعني أن الله لا يفرق بين البشر لكونهم بشرًا أساسًا. لكن من الممكن أن نفهم العبارة على أنها تعني: أنه رغم الاختلاف الظاهر بين البشر فكلهم سواء في الخطيئة، وأنهم يستحقون الاحترام والمغفرة فقط؛ لو أصبحوا متشابهين أي لو صاروا مسيحيين، ونحن نجد هذا المعنى السلبي سائدًا عند «بولس الرسول»: «بماذا تتفوق عليهم جميعًا؟ لا لقد ثبت لنا جميعًا أن اليهود والأغيار كلهم سواء في الخطيئة». (الرومان ٣:٩) والمرء قد يتساءل: ألم يكن من الأفضل لو ركع بطرس بجانب القائد الروماني؛ بدلاً من أن يطلب منه الوقوف؟».

ويرى «لوميس» أن المعنيَين قد سارا جنبًا إلى جنب في القاموس اللاهوتي المسيحي، أحدهما يستخدمه المنحازون إلى الفقراء مثل المساوون والحفارون، حيث عبر هؤلاء عن رأيهم أثناء الثورة الإنكليزية على لسان الكولونيل «رينسورو» حين قال: «أعتقد أن الأفقر في إنكلترا له الحق في الحياة مثل الأغنى» ففي هذا التعريف تنبع المساواة من فكرة الحق في الحياة، أي أنها تنبع من فكرة التعددية والاختلاف.

فحق الحياة لا يعني التشابه والتماثل؛ بل إنه يعني أساسًا التنوع، فالحياة متنوعة، وصورها متعددة. ويعلق «لوميس» على هذا التعريف وهذا الرأي بقوله: «دعونا لا ننسى بأن المساوين والحفارين قد هُزموا في الثورة الإنكليزية».

واستخدم التعريف الثاني والمعنى الآخر على يد «توماس هوبز» الفيلسوف الشهير الذي ذاع صيته، ويعتبر من أحجار الزاوية في فلسفة التنوير الأوروبية. فهو يرى أن الناس متساوون؛ أي متشابهون في عجزهم المطلق عن أن يحيوا حياتهم. إن المساواة عند «هوبز» ليست قيمة أخلاقية ومدلولاً تعامليًا ولكنها صفة راسخة داخل البشر في ذاتهم، فالبشر متساوون في تشابههم، وفي عجزهم عن الحصول على ما يريدون الحصول عليه من الآخرين؛ أي ارتبطت المساواة عند «هوبز» بمضمون اقتصادي وأيضًا تحولت إلى تشابه شكلي يصل في نهايته إلى تحويل الفرد إلى ذرة. وهذه الفلسفة التعادلية ارتبطت عند «هوبز» بالدولة بوصفها القوة المحركة للبشر. فقد كان تصور «هوبز» للبشر «هو أنهم حبات من رمل، أو ذرات منفردة بوسعها أن تخلق قيمة فقط عندما تكون أجزاء مكونة لآلة الدولة العظمى»، إذن فالتصور الذي يطرحه «هوبز» للمساواة يأتي في إطار خلق ما يسمى الآن بالمجتمع المدني، والعقد الاجتماعي بين الدولة والفرد؛ حيث تمنح الدولة كل الأفراد المتشابهين المتعادلين حق التفوق على الآخرين لانتمائهم لها ككيان متفوق في ذاته.

وكان المفكر الغربي الذي رأى خطورة هذا التجانس والتوحيد في مجتمع القياس الأول هو «هنري دي توكڤيل» وكان المجتمع الذي أرعبه هو الولايات المتحدة حيث رأى «توكڤيل» «المجتمع الأمريكي وكأنه مبنيّ من أفراد معزولة ومتشابهة ومقطوعة الصلة بأي مأمن وغير قادرة على إقامة روابط دائمة سواء مع الأرض، أو بعضها مع بعض».

ويصف «توكڤيل» الديمقراطية في أمريكا قائلاً: «يمكننا أَنْ نقول إن الديمقراطية في المستوطنات الغربية قد بلغت حدها الأقصى. ففي هذه الولايات التي تأسست كما لو كان هذا قد حدث بمحض الصدفة ودون تدبير، نجد أن كل المستوطنين هم أولاد الأمس القريب. لا يعرفون بعضهم بعضًا ألبتة، وكل الجيران يجهلون تمامًا تاريخ جيرانهم الأقربين. . . إن ولايات الغرب الجديدة مسكونة، بيْد أنه لا وجود لمجتمع إنساني فيها».

ويستمر «لوميس» قائلاً: إنه حدث تطور جديد في تعريف المساواة في نطاق المجتمع الأمريكي هذا، فصارت المساواة هي «المساواة في الفرص». وقبول فكرة «الفرصة» يعني قبول فكرة التنافس، واللغة التنافسية التناحرية؛ أي قبول أن المجتمع والدولة ينظمان العلاقات بين الأفراد في إطار سباق محموم للوصول إلى فرصة محدودة؛ رغم أن الجميع متساوون في إمكانية الوصول إليها، «ومن ثَم يظهر نظام ونسق يخلق تجانسًا وتوحيدًا قياسيًا بشريًا، ولكنه يرفض العدل الاجتماعي، ويعلن أن هذا هو العدل بعينه».

وبعد أن يقوم «لوميس» بهذا العرض التاريخي لتطور مفهوم المساواة في الخطاب الغربي، نجده يلتفت إلى استخدام هذا المفهوم في خِضَم الخطاب التنموي، وهو بدايةً يفرق بين المساواة التي يعِد بها الخطاب التنموي، أو المساواة على المستوى اللفظي، والتي يرى «لوميس» أنها تنضوي تحت لواء المعنى الأول؛ أي العدالة، وبين المساواة التي يُنجزها الخطاب التنموي فعلاً؛ أي المساواة على المستوى العملي والواقعي، والتي هي تشابه وتوحيد قياسي؛ أي ضمان انعدام العدالة الاقتصادية، وتأكيد الفوارق بين البشر على المستوى الاقتصادي. وهو يفسر آليات حدوث عدم المساواة تلك؛ رغم الوعد بالمساواة؛ من خلال تحليل الخطاب التنموي على مستوى العالم وخاصة مصطلح «اللحاق» «أو تضييق الهوة» فيقول على سبيل المثال في إعلان إقامة نظام اقتصادي دولي جديد والذي تبنته الأمم المتحدة في ١ مايو (أيار) ١٩٧٤ قيل: «إن النظام الاقتصادي الدولي الجديد سيصحح عدم المساواة، ويعيد الأمور إلى نصابها العادل، ويجعل من الممكن إزالة الهوة المتسعة بين الأمم والدول المتقدمة والنامية، ويضمن التنمية الاقتصادية المتسارعة بشكل حثيث».

ويكمل «لوميس»: «إن فكرة أن الفرق بين الدول يمكن أن يحدَّد في إطار عدم المساواة بمعنى انعدام العدالة أو الظلم، كانت ستبدو فكرة شديدة الغباء والعبث منذ بضع مئات من السنين. فلا يمكن أن نتكلم عن ظلم إلا في نطاق نسق موحد. لا في نطاق أنساق متنوعة ومتعددة. وحقيقة إن تلك الفكرة منطوقة، ومقبولة، تؤكد المدى الذي وصلنا إليه

في قبول أن العالم قد تمّ تنظيمه في إطار نسق موحد متجانس اقتصاديًا».

ويرى لوميس أن سياسة اللحاق، أو تقليل الهوة، تؤدي إلى تغيير طبيعة معتقدات الفرد، وتغيير نظرته للعالم، وتغيير متطلباته وتطلعاته؛ فإن «جزءًا من عملية التحديث يتضمن تعلم مهارات جديدة، وقبول أفكار جديدة حول طبيعة العالم والعلاقات البشرية، ويشمل جزءٌ آخر من عملية التحديث تلك قبول قيم جديدة، وتغيير التطلعات والآمال، ويدعو إلى بُعد أعمق في عملية التحديث إلى تغيير جذري في دوافع واتجاهات الطاقات البشرية».

وهكذا لتخليق الإنسان الاقتصادي الهادف للإنتاج، وزيادة الإنتاج بمعدلات حقيقية من أجل اللحاق بالتقدم، يجب تغيير طبيعة الفرد، وقطع علاقته بجذوره كما حدث «عند الهجرة إلى الولايات المتحدة» بيد أن النطاق المطروح اليوم في هذا الصدد مرعب؛ إذ يتضمن كافة الثقافات والحضارات على مستوى العالم.

ويذكرنا لوميس باستخدام بضعة أرقام باستحالة هذا الحلم وعبثيته حتى لو قبلناه. مؤكدًا على حقيقة «يغفلها البنك الدولي، ويذكرها اقتصاديون مثل سمير أمين، وأندريه جوندر فرانك، وإيمانويل ڤاليرشتين، وهي أن العالم قد صار نسقًا اقتصاديًا واحدًا على نقل الثروة من الفقراء إلى الأغنياء».

ومن ثَم يناقش معدلات تزايد السكان من وجهة نظر مختلفة تضع في الاعتبار معدل الاستهلاك فيقول مؤكدًا وجهة النظر السابقة: «إنه لو ارتفع معدل استهلاك الطاقة في العالم إلى مستوى استهلاك مدينة لوس أنجلوس لاحتجنا إلى خمسة كواكب من حجم كوكبنا».

وهنا يناقش لوميس العلاقة بين السلطة والثروة أو بين الاقتصاد والسياسة. فيقدم دراسة حول الأصل التاريخي لكلمة غني Rich الإنكليزية متسائلًا «من هو الغني»؟ ويخبرنا أنها تأتي من اللاتينية Rex، أي الملك، فمن يملك السلطة هو الغني، والسلطة على الآخرين تأتي من المال. فلا

غِنى دون فقر كما يخبرنا لوميس مستعيرًا عبارة «جون رَسْكِن»: «لقد لاحظت أن رجال المال والأعمال نادرًا ما يعرفون معنى كلمة «غني» ولو عرفوها لا يستخدمونها في منطقهم؛ أي لا يحددونها بوصفها نسبية تتضمن نقيضها أي «الفقير» مثلما تتضمن كلمة «شمال» نقيضها كلمة «جنوب».

ويُنهي لوميس مقاله بطرح مفهوم الاستهلاك كقضية فالاستهلاك يتضمن الحرمان، ويتضمن الدعاية كوسيلة لنشر الاستهلاك كأسلوب حياة لدعم وتقوية سلطة السلعة على المرء. ويؤكد أن الاستهلاك في ذاته ـ كغاية ـ مدِّمر ومحطِّم، ولو أردنا حقًّا الخروج من مأزق الدمار الشامل، فلا بد من طرح هذه المفاهيم الاقتصادية جانبًا وإلغاء مركزية الاقتصاد في حياتنا تلك المركزية النابعة من فكرة الدولة الاقتصادية المسيطرة. فكما يؤكد لوميس «إن عدم المساواة مشكلة، فهي مشكلة سياسية، وحلها ليس في الاقتصاد والتنمية، ولكن في التخلص من أعبائها. فالجرائم العظمى تقترف باسم الوفرة وفي سبيلها. لا بغرض سد الاحتياج».

٤ ـ المساعدة: مايرون جرونماير: مدّرسة بالجامعة الألمانية ـ عملت في حركات السلام والعالم الثالث، وحفَّزها هذا على البحث في الأسس الخفية وراء الإجماع الجماهيري، وهي تبحث عن فكرة «سطوة السلطة وبريقها»، و«نظرية الحاجات» بوصفها نظرية سلطوية. وتكتب حاليًّا مقالاً حول «الضمان الاجتماعي» وحاجاته بوصفها عوامل لتسريع النمو الصناعي.

في البداية تقرر «جرونماير»: «أن تلك الأزمنة الذهبية التي كانت المساعَدة فيها تساعد حقًّا، وخاصة في شكل «العون التنموي»، قد مضت إلى غير رجعة... فاليوم يمكن قبول المساعدة فقط؛ إن صحِبها تهديدات، ومن تتهدده المساعدة عليه أن يأخذ حذره». وتكمل: «منذ ما يزيد على مائة عام خلت... كتب «هنري دِيڤِيدْ ثورم»: لو عرفتُ أن ثمة شخص قادم لمنزلي، وفي ضميره أن يُعاوِنَني ويفعل الخير لي... لجريت إنقاذًا لحياتي... خشية أن يحدث بعض خيره لي». المساعدة عند «جرونماير» هي تهديد، وترهيب، وسلَف للخطر المحِدق. وهي ترى

التناقض، في هذه البداية التي ترمي إلى تخويف القارئ وصدْمه قبل كل شيء، فتتساءل «المساعدة تهديد وسلَف للخطر؟ يا له من تناقض!».

وهي تلجأ لحل التناقض إلى البعد التاريخي للكلمة قبل تحليلها لغويًا على المستوى الآتي. فتقول: «لقد استقر خاتَم المساعدة المرغوب في ضمير الناس. من ثَم يظهر لهم العون، وتلوح لهم المساعدة بريئة دائمًا رغم أنها قد غيرت ألوانها، وصارت خاصية من خواص السلطة، ولكنها خاصية براقة».

المساعدة في معناها الأصلي عند «جرونماير» هي من أعمال الرحمة في لحظة عفوية، وآنية، وغير مخططة، وربط فعل المساعدة بعدم التخطيط مهم جدًا؛ إذ إن آنِيَّته هي التي تعطي للفعل البُعد العفَوي؛ وهذا بدوره يؤكد شكل الرحمة، أي بعبارة أُخرى: عدم انتظار الجزاء ممن يتلقى المساعدة وإنما الفعل هو رحمة في ذاتها، مستمَدة من رحمة الخالق عز وجل. وعدم انتظار الجزاء ممن يتلقى المساعدة يترتب عليه عدم وجود شروط مسبَقة للمساعدة، وهو الأمر الضمني المترتب على فعل المساعدة العفوي الآني الرحيم. «لقد ارتبط فعل الرحمة هذا في الضمير المسيحي بصورة الفقير الذي يتلقى المساعدة، لكنه في الواقع قديس أو ملاك من ملائكة الرب، حتى إن الملوك كانوا يحتفظون بعدد ضخم من الشحاذين في بلاطاتهم؛ ليعطوهم الطعام والكساء والمسكن. لم تكن النظرة مترفِّعة، أو متعالية على الفقراء والشحاذين؛ بل كان ثمة بُعد تأمّلي خوفًا على مستقبل روح المرء، وانتظارًا لرحمة ومغفرة من الرب. إن الفقير كان فرصة مرغوبة للاهتمام بخلاص روح المرء بدون أن يكون المرء فقيرًا. ومع ازدياد العَلمنة نقص الخوف على مصير روح المرء. وازداد عدد الفقراء مع ازدياد دور الاقتصاد؛ ففقدوا بريقهم وشعبيتهم؛ وفقد الأقوياء استعدادهم للمساعدة الرحيمة».

عندما تربط «جرونماير» بين العَلمنة، وبين التغير الدلالي الذي طرأ على فعل المساعدة، إنما تفعل هذا في إطار فكرة السلطة الدنيوية في ذاتها، وفي إطار رؤية السيطرة على العالم والتحكم فيه؛ تلك الرؤية

التي تلغي الآخر وتستبعده؛ لأنه لا يماثل الذات. ومن ثَم تنبهنا «جرونماير» لمفهوم المساعدة كمتغير دلالي في خِضَم الخطاب التنموي قائلة: «في نطاق العون التنموي فقد وصل التحريف في مفهوم المساعدة إلى حدود قصوى. فحتى بناء ما يصل إلى آلات إبادة البشر عالية التكاليف - على أرض أجنبية - وهو الأمر الضار والمدمر على كافة المستويات اقتصاديًا وسياسيًا وأخلاقيًا للدول المستقبِلة يدعونه الآن مساعدة عسكرية»، ويا لها من مساعدة!!

وتوضح لنا في عبارة موحِية المصيرَ الذي وصل إليه الفقراء، والذي يعبر عن تطور معنى المساعدة في خِضَم التطور التاريخي لعمليات العَلمنة فتقول: «في القرن السادس عشر كان الشحاذ يأخذ ما فيه نصيبه، ويُطعم ثم يُطرد. في بداية القرن السابع عشر كان يُكرم، ثم تُحلق له رأسه، ثم يُطرد. بعدئذ كان يُجلد، وقرب نهاية هذا القرن وصل القهر لمداه واعتُبر الشحاذ أو السائل المحروم مجرمًا».

لقد حدث إذن تحديثٌ في مفهوم المساعدة فبعد أن كان السائل هو الملاك أو القديس المحبوب من الله، وكان الفعل رحمة صار السائل عبئًا، والفعل منًّا. ثم صار السائل مكروهًا ووباءً ينبغي الحذر منه وتعريفه. ثم صار متهمًا يُجلد، وانتفى فعل المَنِّ حتى تم تحوُّل السائل إلى مجرم، وتدخلت الدولة لِسَن القوانين لمعاقبته. وتضع «جرونماير» هذا التطور في إطار العلاقة بين الفرد والمجتمع في أوروبا، ودور الكنيسة في هذا مع عصر غزو الأمريكتين، واستعباد الهنود باسم تنويرهم وتخليصهم؛ أي باسم مساعدتهم؛ أي إعطاء الفعل الاستعماري الإرهابي مضمونًا رحيمًا. وتفريغ الفعل الرحيم من مضمونه بل إلغائه. وهي ترى أن هذا الإلغاء قد تمّ من جَرَّاءِ التصنيع والحاجة المتزايدة للبشر والعمل، ولتكوين قوة احتياطية للعمل تحت الطلب دائمًا من ثَم كان تدخل الدولة لإجبار السائلين على العمل بلا رحمة، وكان من الضروري غياب فعل الرحمة من الوجود في ذاته. لقد تغيرت المساعدة إذن من فعل رحيم عفوي إلى عمل مقنن مشروط منظم، في إطار مؤسسة الدولة.

وتقول «جرونماير»: «إن المساعدة الحديثة قد تعلَّمت درسَها

التاريخي، فامتُصت داخل مفهوم المساعدة كل التشوُّهات التي تراكمت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. فتعلمت أن تكون محسوبة مقَّننة. والآن المصلحة الذاتية هي العامل الحاسم، والشرط الأساسي للمساعدة، والتي تسمى من أجل التخلص من شبهة الاستغلال المقيتة: البنَّاءة والمستنيرة. وورثت العالَمية من فكرة التبشير المسيحية، وقبلت تحدي الشمولية العالمية وفهمت تخصصها المذهل بوصفها أداة تدريب، ووصفت لنفسها متطلبات العمل المنظم والإنتاج المقنَّن والوفير، وهو بالطبع على نطاق عالمي. وأخيرًا رمت غُلالة الرحمة، وقبلت ضرورة الدقة، وتأييد الدولة».

«لقد صارت المساعدة الآن على حد تعبير «پيرسون» هي تعبئة الإرادة للقطيعة مع الماضي». وتكمل «جرونماير» هذه الصورة باستعارة من المؤرخ الثقافي «أ. فريدل» عندما حاول تحديد تاريخ الحداثة تحديدًا دقيقًا فقال: «إن عام ولادة مفهوم الشخص الحديث هو عام ١٣٤٨ أي عام الموت الأسود». وتكمِل «الحداثة عنده تبدأ بمرض عضال أصاب الإنسانية الأوروبية».

لقد تغير مفهوم الموت أيضًا كما توضح جرونماير «فقد توقف الموت عن أن يكون جزاءً إلهيًا وبدلاً من هذا أعلن أن الموت فضيحة إنسانية». «جرونماير» تحاول أن توضح لنا أن اعتبار الموت مجرد ظاهرة طبيعية، قد أدخله في البرنامج التحديثي الدامي إلى السيطرة على الطبيعة؛ ومن ثَم دخل في إجبار المساعدة. تقول «جرونماير»: «إن الضمير قبل الحداثي كان يُظهر دائمًا أن الأشياء ستنتج دائمًا غير ما يعتقده المرء». وهذه الفكرة التي تعني وجود منطق مخالف لمنطق السيطرة والتحكم كانت حجر الزاوية في التفكير الإنساني قبل الحداثي، من ثَم فإن إجبار المساعدة دخل في إطار الضمان الاجتماعي، فما دام بوسعنا التحكم في كل شيء فبوسعنا أساسًا التنبؤ بكل شيء، والتخطيط لكل شيء، وفهم كل شيء؛ وتوحيد كل شيء. وتلك هي الفكرة المحورية في التنمية؛ «مشروع عملاق للتوحيد القياسي». فكل ما هو جديد ومدهش مخيف ومرعب للمشروع التنموي. فالأمان والضمان «يتطلبان استبعاد المجهول» ومن ثَم استبعاد الآخر وهو المجهول دائمًا. والتوحيد من أجل الأمان. تتحول المساعدة

هنا إلى فعل يهدف إلى إنقاذ الذات من هذا الآخر المجهول عن طريق تحويله إلى مشابه في المشروع القياسي. «أنقذوا معاييرنا» هي صرخة المساعدة الحديثة التنموية، وليس «أنقذوا أرواحنا».

من هذا المنظور الذي يرى المساعدة في إطار مشروع التوحيد القياسي الغربي تقدم «جرونماير» نقدًا حادًّا لقانون التطور غير المتكافئ وهو أحد القوانين الأساسية في نظرية التنمية الماركسية فتقول: «يصرح تقرير بيرسون بأن شارع التاريخ وهو نتيجة أساسية للتقنية الحديثة قد غير من مفهوم المصلحة القومية تغييرًا جذريًا... وعلينا أن نُظهر انشغالاً عامًّا بالمشاكل العامة لكل البشر وعمومهم» إن النظر لشارع التاريخ على أنه حقيقة واقعة مثْبتة يجعل من الضروري النظر للعالم وسكانه على أنه المجتمع العالمي والقرية العالمية. وليس العكس: فعلى الإنسانية أن يعاد تشكيلها لتصبح «المجتمع العالمي» من أجل إطلاق العنان لشارع التقدم». وتحاول «مايرون جرونماير» أن تفك الشفرة الكامنة في هذا الخطاب المتوجه نحو التوحيد القياسي للبشر، وإلغاء الفروق الثقافية الإنسانية، وتصل إلى لب المساعدة كعملية إجبار للآخر على التشكل على نفس نسق الذات. وتضع هذا في المنظور التاريخي المعاصر من خلال دراسة المساعدات الأمريكية لأوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، وكيف ساعدت هذه المساعدات على إنعاش الاقتصاد الأمريكي، وإعادة توجيهه نحو مهمات السلام والإنتاج بعد الحرب. «فإعادة بناء أوروبا الصناعية تخلق طلبًا كافيًا على البضائع المصنعة في الولايات المتحدة». أيضًا توجه النظر لاستخدام المساعدة كسلاح سياسي حيث تصبح المساعدة هي المساعدة ضد الشيوعية إلى حين سقوط الدولة الشمولية في أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩ أو في الاتحاد السوفيتي ١٩٩١، ويصبح واجب الشعب الأمريكي «هو قيادة العالم الحر». والمساعدة هي دوره الذي يلعبه، والثمن الذي يدفعه لأداء هذا الدور. وتوضح «جرونماير» أنه خلف نداء «كيندي» للشعب الأمريكي تكمن فكرة نهاية التاريخ التي تصاحب دائمًا عملية التفكير الخطية والتي تتفق مع رؤية الذات على أنها مركز الكون. فحيث أن علينا أن نساعد الناس لكي يلحقوا بنا، فهذا يتضمن أننا قد وصلنا إلى نهاية

المطاف، وعلى الجميع أن يسعَوا للحاق بنا. وتقول «جرونماير» في هذا الصدد: «إن الثقة التي بها يظن البشر في حقبة معينة أنهم قد امتلكوا الكون، ووصلوا إلى الصياغة النهائية للتاريخ هي ما يحمي هؤلاء البشر من الوعي غير المقبول، وغير المحتمل بالضياع في الوجود الزمني».

تنتقل «جرونماير» بعدئذ إلى مناقشة دور الكنيسة في المساعدة التنموية، وكيف أن المساعدة قد اتخذت شكل الخدمة التي تساعد على التصنيع؛ أي أن المساعدة توجَّه ضد كل ما يعوق التصنيع. فكل ما يقف في وجه التصنيع يعني أنه يقف في وجه التحديث، وكل ما يقف في وجه التحديث يخلق الاحتياج ويخلق العوز والفاقة. وبالتالي يجب تدميره، وبالتالي تصبح المساعدة أداة في يد لعبة السطوة السياسية، ومبررًا للتدخل، وتدمير الأشكال المجتمعية التقليدية بحجة أنها تقف في وجه التحديث. ولا تقف «جرونماير» عند هذه النقطة فهي تبحث أيضًا العلاقة بين مُعطي المساعدة ومستقبِلها في إطار «مشكلة الإعطاء والاستقبال» كما تسميها «حيث تتخلق مشكلة التفوق والدونية التي توجد عند المساعدة، «خجل المستقبِل وعجرفة المعطي». وهذا يزيد من مشكلة المساعدة ومن المعاني السيئة التي تحملها.

تطرح «جرونماير» بعدئذ فكرة الحوار بين الثقافات والمشاركة والتعاون بين البشر، «فكل ثقافة قد أدركت عددًا محدودًا من الإمكانات الإنسانية»، كفكرة بديلة عن المساعدة سيئة السمعة.

وتختتم «جرونماير» مقالها بمقتطف من «هربرت اخترىنوخ» «فالعالم الواحد مفهوم إمبريالي. فحيثما أعيش قد صار العالم. كانت باڤاريا هنا. ثم صار العالم هو الحاكم. وخضعت باڤاريا وأوغندا أو الكونغو للعالم وحكمها العالم... وكلما استمر حكم العالم سينهار العالم ويدمر».

٥ ـ السوق: ـ «جرالد برتو» باحث في التاريخ والإنثروبولوجية وخاصة في مجال السوق كمؤسسة وكفكرة، ويعمل أستاذًا في معهد الإنثروبولوجية وعلم الاجتماع في جامعة لوزان، ويشارك في تحرير

MAUSS وهي دورية فصلية تصدر في باريس تحث على نقد الإيديولوجية الاقتصادية.

«من الأطروحات السائدة والمنتشرة انتشارًا واسعًا أننا قد دخلنا مع قدوم الثمانينات عصر اليمين الجديد أو الثورة المحافظة. وفي هذه الحقبة الجديدة لا يعتبر السوق وسيلة تقْنية لتوزيع وتخصيص البضائع والخدمات، لكنه يعتبر الطريق الوحيد الممكن للتحكم في المجتمع وضبطه» «ولا شك أن زماننا هذا يتميز بإيمان عميق في قدرات السوق على حل مشاكل العالم التنموية». ويخبرنا «برتو» أن وهم انتصار إيديولوجية السوق قد ازداد بعد انهيار الأنظمة الشمولية في شرق أوروبا. أصبح السوق إذن هو الحل السحري لكل مشاكل المجتمع؛ سواء شرقًا أو جنوبًا. «وبرتو» بعد أن يؤكد الطابع الاقتصادي لفكرة السوق كمفهوم، وتحوّل السوق من دلالته الأصلية كمكان للبيع والشراء أي مدلول جغرافي إلى مفهوم اقتصادي. يبدأ في طرحِ فكرة التحكم في المجتمع وإيديولوجية النمو اللامتناهي؛ بوصفها حلاً أوحد وأمثل لكافة المشاكل، وذلك من خلال منظور تاريخي معاصر فيقول طوال العقود الثلاثة الماضية درست فكرة النمو الاقتصادي من عدة اتجاهات مختلفة؛ من منظور اليسار الجديد الراديكالي شديد النقد في الستينيات إلى الترحيب الشديد من قِبَل مفكري اليمين الجديد في الثمانينات. . . والمهم أن فكرة النمو هي مفهوم أساسي في طريقتنا الحديثة في النظر إلى الحياة البشرية. والمظنون أن التوسع الاقتصادي القائم على التجديد التَّقْني هو السبيل الوحيد لحل مشاكل العالم والنمو وحتى عند تخطي معناه الاقتصادي المباشر يظل هو لب مجموعة متراكبة من الأفكار تشكل المنظومة الأساسية للحياة المدنية.

فهي - أي التنمية - في آن واحد تمثل حقيقة مثبتة وعامة، وأيضًا تمثل الوسيلة الوحيدة القياسية للوصول للمجتمع الصالح. ومن ثَم فمعنى التنمية يتضمن صراحة أو ضمنيًا أن طريقة الحياة الغربية هي الوسيلة الوحيدة لضمان السعادة البشرية!

يصل بنا «برتو» إذن إلى لب التحيز في فكرة النمو وبالتالي في مفهوم

السوق بوصفه السبيل الوحيد للنمو. وبعد أن نتوصل لتلك النتيجة التي تربط النمو بالسوق بنمط التفكير الغربي بفكرة التوحيد القياسي. يطرح «برتو» النتيجة المنطقية لقبول النتيجة السابقة، فلو كان السوق هو سبيل النمو، والنمو هو السبيل الوحيد لتحقيق النمط الغربي في الحياة الذي يمثل قمة السعادة البشرية والهدف الأسمى لكل البشر؛ إذن فلا لزوم لكل التاريخ المخالف لهذا الفكر، أي أن السبيل الوحيد للنمو هو التحديث، والتحديث لا يتأتى إلا بقطيعة كاملة مع الماضي، فعلى حد تعبير «ج. ل. سادي»: «لا يتفق النمو الاقتصادي لشعب نامٍ مع استمرارية عاداته وتقاليده القديمة. فالتقدم الاقتصادي يفترض مسبقًا قطيعة كاملة مع هذه الأخيره». من ثَم يخلص «برتو» إلى نتيجة هامة هي أن الهدف الأساسي للتنمية من البداية ثابتٌ، وما يتغير هو وسيلة تحقيق هذا الامتداد لمفهوم السوق واقتصادياته، أو رأسمالية القطاع الخاص. أو بشكل عام جدًا لقد تمت الدعاية للتنمية على يد مؤسستين؛ الدولة والسوق، وكليهما مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمشروع التحديث.

ولعرض تأثير السوق والدولة على المشروع التحديثي، ومن ثَم تأثير مشروع التحديث على الفرد في مجتمعات ما يسمى بدول العالم الثالث يحدثنا «برتو» عن التغيُّر في المفاهيم، والذي حدث مع عقد الثمانينات فيقول: «لقد ظهر لمنظِّري التنمية أن النمو الاقتصادي في ذاته، وبدون إعادة توزيع الدخل مطلقًا سيتيح حل مشكلة الفقر الدرامية على مستوى العالم وبدون فرض أي أعباء على الأغنياء. لقد صارت الكفاءة هي المفهوم المفضَّل وليس العدل الاجتماعي، وأصبحت الوسيلة التي توصلنا للغاية، وأحيانًا الغاية في ذاتها كما يحدث على يد منظري وخبراء الدول في أُطروحاتهم بصدد عملية التعديل البنيوي».

ما يطرحه «برتو» هنا هو التغيُّر في المفهوم العملي وإلقاء تبعة الفعل على الفرد لا النظام. فالفرد مطالَب بالإنتاج الجيد وزيادة الكفاءة من أجل تحسين أحواله المعيشية، وبذا ينتفي دور الدولة في مفهوم العدالة الاجتماعية، وننتقل إلى دور الدولة كمراقب للفرد، وحاكم لعملية الكفاءة، أي تحوُّل الدولة بكاملها لخدمة الجهاز الاقتصادي.

وما يحذرنا منه «برتو» هو أن النموذجين الاقتصاديين، سواء النموذج الاقتصادي الليبرالي الذي يعتمد على آليات السوق أو الآخر الذي يعتمد على تدخل الدولة والتخطيط إنما يهدفان إلى خلق الإنسان الاقتصادي، وهو كما يرى «برتو»: «الإنسان المتمحور حول الذات، المتحرر تمامًا من كل الالتزامات الأخلاقية أو الاجتماعية» إننا إزاء ما أسماه «د. عبد الوهاب المسيري» الإنسان المتحوْسِل أي المتحول إلى وسيلة، ويعمل بلا انقطاع للجمع والتكديس. يقول برتو «تعدنا التنمية بوصفها التوسع من خلال عالم التحديث الاقتصادي والتقني بوعود كاذبة أهمها خلق مجتمع عالمي بلا قيود. وتقدِّم لنا التنمية بوصفها الطريق الوحيد والحتمي للخلاص من العالم البائس وغير الإنساني الذي يعاني من الندرة. وكل هذا يأتي من خلال العمل المستمر بلا توقف بالطبع».

ينتقل «برتو» بعدئذ لعرض تطور فكرة السوق كمكان إلى حين استقرارها كمبدأ، وصياغة المصطلحات السحرية الثلاثة، أو العَرض والطلب والسعر. ويؤكد أن السوق كمكان «كان يحتوي بشكل ما على الجوانب الرئيسية لمبدأ السوق» أو أن مصطلحات العرض والطلب والسعر وفكرة الحرية الوهمية للفرد وسلوكه الخاص داخل السوق كلها موجودة بشكل ما في فكرة السوق كمكان للبيع والشراء يتيح للبائعين والمشترين الأحرار انتقاء ما يريدون والاتفاق على ما يريدون. وعندئذ يعزل «برتو» ظاهرة عدم الانتماء - سواء للسلعة أو للفرد - الداخلة ضمنيًا في فكرة الحرية. فالفرد حر طالما كان غير محدد الهوية؛ أي أنه حر في عملية تحلله من كل الإلتزامات الأُخرى سواء عَقَدية أو اجتماعية أو أخلاقية، والبضائع حرة عندما تتحول فقط إلى سلعة عامة، أو قيمة سلْعية عامة، أو نقود.

ما يخلص إليه «برتو» هو أن قيمة الحرية تتحدد بإلغاء الهوية، وإعلاء القيمة الاقتصادية في ذاتها، أو على حد تعبير «كارل بولاني»: «استقلالية المجال الاقتصادي هي التي تخلق ما يسمى السوق كآلية وكمبدأ». ويلخص لنا «برتو» تطور هذه الفكرة فيما أسماه النموذج المتوالي كما يلي: «وللتبسيط يمكننا أن نحدد تطور خطاه في ثلاث خطوات وكل

من هذه الخطوات مرتبة بشكل تاريخي وليس بالضرورة متواليًا خطيًا. فعلى سبيل المثال قد لا تكون الخطوة الثانية نتيجة طبيعية ولا مباشرة للخطوة الأولى. ومن ثَم فمن الأفضل أن نتحدث عن النموذج المتوالي.

أولًا: مجتمعات يقتصر مبدأ السوق فيها على مكان وزمان السوق ويتحدد فعلًا في التبادل الفرعي فقط.

ثانيًا: مجتمعات يوجد فيها قابلية لإدخال الاقتصاد في مؤسسات بدون حدود معينة.

بيد أن الناس الداخلين في الأنشطة تجاريًا ينتمون لإحدى الفئات الدنيا، أو التجمعات المحتقرة في المجتمع، أو هم أجانب يتم احتمالهم بيد أنهم محرومون من المكانة الاجتماعية، ومن الأمثلة الكلاسيكية للنموذج الثاني اليونان القديمة والصين في عصر الأسرات والعصور الوسطى في أوروبا.

وأخيرًا في المرحلة الثالثة، أو التحديث الاقتصادي تصبح كل محاولات تحديد السوق غير مقبولة، بل مرفوضة تمامًا. فكل المجتمع يُنظر إليه من خلال قوة السوق».

ويمكننا هنا أن نرى فكرة الجماعة الوظيفية عند الدكتور «عبد الوهاب المسيري» في الدور الذي يلعبه الأجانب أو الفئات الداخلة في الأنشطة الاقتصادية المحضة. فالفئات الدنيا تقوم بالدور الرديء؛ ومن ثَم يخبرنا هذا أن النشاط الاقتصادي في ذاته لم يكن نشاطًا محترمًا، ومن ثَم فالاقتصاد لم يكن المجال الأهم للفعل الإنساني. ومن هنا نرى أن التطور الأهم الذي يشير إليه «برتو» باسم مرحلة التحديث الاقتصادي، هو عملية ارتقاء الاقتصاد إلى أهم مجالات الفعل الإنساني بحيث يصير المجال الأول والأوحد لهذا الفعل.

وهنا يقدم لنا «برتو» تفسيره الطبقي لهذه الظاهرة من خلال ربط الظاهرة بالطبقة الوسطى، فيقول: «في عقلية الطبقة الوسطى؛ فإن البشر المتحضرين هم أولئك البشر المقتنعون بأن «الرغبة في الثروة» هي دافع كوني وطبيعي وعام. وهو يسوق أدلة من كلام «جون ستيورات مِل»

و«آدم سميث» مُنظِّرا الاقتصاد الأوائل على أن الرغبة في الثروة، والعمل من أجل تكديسها، هي نزعة طبيعية وعامة في البشر. ونلاحظ هنا عملية التعميم باسم الطبيعة، أو التوحيد القياسي التي تميز فكر الحداثة، وأيضًا التأكيد على وحدة النموذج البشري التي هي السمة الأساسية للنموذج التنموي. ويؤكد «برتو»: «أن نظرة الطبقة المتوسطة للعالم تنحصر في فئتين محددتين تمامًا من التفكير التقليدي هما الازدواجات التبسيطية بين الأغنياء والفقراء وبين الملاك والعمال» ويستنبط من هذه التقسيمة الاقتصادية للبشر، والتي يربطها بالطبقة الوسطى، «أنها وسيلة ناجحة لتمهيد الطريق لسلوك السوق» ويستشهد هنا «برأي آدم سميث» الذي يرى أن: «الفقراء يكرهون العمل ويحبون الكسل، وعلى العكس منهم فالأغنياء طموحون ومجتهدون» ونلاحظ هنا أن الصفة الاقتصادية فقْر وغَنى قد رُبطت بتركيب طبيعي داخل النفس البشرية: حب وكراهية، أو خنوع وطموح؛ وهذا يوضح ارتفاع القيمة الاقتصادية بين المنظومة القيَمية العامة للمجتمع.

عندما يصل «برتو» إلى هذه النتيجة يحاول أن يستخلص منها النتائج التالية لها فيقول: «وبشكل أعم يصبح السوق الخاضع لتقلبات السعر بوصفه مؤسسة اجتماعية شاملة وسيلة وساطة جماعية تربط بين ما يُدعي الأفراد الأحرار من خلال أشياء اغترابية. ويصير التبادل في السوق هو وسيلة اتصال هدفها الإبقاء على مسافة بين الأفراد أو إبقاء الآخر على البعد من الذات... وبمرور الوقت فإن قوى السوق الطاردة، والتقنية المتقدمة تزيد من المسافة بين البشر بعضهم ببعض، وبينهم وبين الطبيعة.

بعد أن يصل بنا «برتو» إلى فكرة تفتيت البشر وإبعادهم عن بعضهم بعضًا، ينقلنا إلى فكرة أهم هي تحول السوق إلى حقيقة واقعة طبيعية بغض النظر عما سيأتي من ورائه. السوق والعلوم التقنية الدافعة له. ويؤكد هنا أن ثمة تغير قيَمي مصاحب لهذه الفكرة وقبولها حيث «يصير السوق والعلوم التقنية حقائق مثْبَتَة في ذاتها؛ لأنها تحقق أهم الأغراض المنشودة للبشر؛ وهي إنتاج وتوزيع الرخاء المادي على أكبر قدر ممكن. إن عملية التسْليع أي تحويل كل شيء لسِلعة تعمل على كل مستويات الحياة

الاجتماعية في العالم كله، وذات آثار متنوعة. وهنا نرى المدى الذي وصلت إليه التنمية كسياسة وممارسة في محاولة إجبار الناس على تبني أفكار جديدة، وأفعال مخالفة لمنظوماتهم القديمة. أفكار وأفعال تتفق وقواعد السوق».

ومن ثم يرى «برتو» أن «التنمية منذ الأزمنة الاستعمارية وحتى عصرنا هذا هي أساسًا فرض إطار مؤسسى جديد بما يصاحبه من قيم عامة بوصفه الشرط الضروري لديناميات السوق» ويقول: «إنه كلما ازداد نمو الأفراد والجماعات كلما ازداد نضالهم للحصول على المزايا المادية. ورغم أنه يعتقد أن المناطق الريفية ما زالت محصنة بعض الشيء ضد هذا النمو «الإجرامي» على حد تعبيره إلا أنه ليس شديد التفاؤل بصدد استمرار هذه الحصانة.

بعدئذ يقسم برتو نتائج تلك التنمية الإجبارية على البشر إلى ثلاث فئات فيقول: «أولاً طبقة ضئيلة من الأغنياء المفرطين الذين يكون بوسعهم مُراكَمَة ثروات طائلة مع الإنفاق البذْخي. وثانيًا عدد متغير من البشر في القطاع الأوسط والذين يمثلون الطبقات الوسطى التي توازن الإنتاج والاستهلاك. وأخيرًا الفقراء الخارجون عن نطاق توزيع الثروة والمشغولون بمشاكل البقاء على قيد الحياة». فعند برتو «تنزع التنمية إلى إنتاج النُدرة والنقص عند غالبية البشر؛ مع إنتاجها لوفرة وفائض لأقلية قليلة» وهي «محاولة إلغاء تعددية العلاقات الاجتماعية؛ من أجل الوصول إلى تجانس السوق المطلوب انسحابه على كل فرد»!

التنمية إذن عند «برتو» هي أداة تحويل البشر إلى الكائن الاقتصادي النفعي الملتزم بآليات السوق ومبادئه.

وهنا يتساءل برتو قائلاً: «ما هي حدود السوق، أو هل يجب أن يحتوي المجتمعُ السوقَ، أو على العكس يجب ترك السوق لتنظيم الكل الاجتماعي عمومًا؟» وهنا يطرح سؤالاً يراه بديهيًا هو «من هو الإنسان حسب قوانين السوق؟».

هناك حكاية تُروى عن تطور العالم من وجهة نظر السوق، فالعالم يسير خطيًّا في تقدم مطرد؛ لكي يصل إلى أن يصير سوقًا كبيرًا «ووفقًا لهذه الحكاية، فقد كان ياما كان. . . هناك بشر ينقصهم كل شيء، وتلتهمهم نيران شعواء من الرغبات والشهوات التي لا تحصى ولا تعد» وفي هذا الصدد يطرح السوق تعريفه للإنسان، وليس العكس، فالإنسان هو الباحث الدؤوب الذي لا يكلّ ولا يهدأ عن سعادته المادية ورغبته التي لا تشبع في الامتلاك. فوِفقًا لـ «آدم سميث» وأتباعه الخلصاء «علينا جميعًا أن نتصرف كما لو كنا تجارًا لو أردنا حقًّا أن نتحقق كبشر»، «السوق هو وسيلة الاتصال الاجتماعي الوحيدة حتى بين أقرب الأقرباء». ويكْمل «برتو» «وفي هذا الكون المنشِئ والذي يضم بضائع مطروحة للجميع؛ فمن المنطقي أن تزداد غربة الأفراد وابتعاد بعضهم عن بعض»، «كما لو كانت العلاقات القريبة أو البعيدة أمرًا متساويًا أو كما لو أن الفروق بين العلاقات لم تعد مهمة» علاقة كما يصفها «جورج سيمِل» «غربة مع النفس، واغتراب متزايد عن الآخر». هنا يقول «برتو» «ومتى عرفنا البشر وفقًا لمبدأ النفعية، فلا مجال للتساؤل عن فائدة وقيم التنمية، فلو كان قدَر كل فرد أن يراكم أكبر قدر ممكن من الربح، إذن فمن السهل نسبيًّا أن نحدد ما هي الأمم المتخلفة؟». يقول «برتو» بعدئذ: «إن سيادة عقلية السوق لا تتيح لنا أية فرصة لكي نمارس إنسانيتنا» الفعل الاقتصادي هو المسيطر فأن نتأنسن حسْب «المفهوم السوقي» بالمعنيين الممكنين لكلمة «السوقي» كصفة ـ هو أن نستخدم سوقًا لا حد له وتقنية لا حدود عليها، أي أن نصير «إنسانًا أحادي البعد» على تعبير «ماركوز» وينهي «برتو» مقاله قائلاً «إن المطروح الآن في خِضَم عملية الافتعال والفردية العامة تلك هو فقدان قدرتنا على إيجاد الحدود الذاتية، وهي الصفة الأساسية للإنسانية، فالإنسان فقط هو القادر على اتخاذ قرار بفرض قيود على نفسه وقبولها.

٦ ـ **الحاجات**: «أيڤان إيليتش»: فيلسوف طواف متجول، وُلد في ڤيينا، وعاش معظم حياته في الولايات المتحدة والمكسيك، لفت الانتباه إلى عَبَثية المؤسسات الحديثة، وخَواء الحتميات المعاصرة يُعتبر عمله الفلسفي إلهامًا للكثير من الباحثين في جميع أرجاء العالم.

يبدأ إيليتش مقاله قائلاً: إن الدمار الذي أحدثته التنمية غير خاف على أحد «بيد أن الأصعب على النفس حقًا ليس تقبُل العيش في خِضَم هذا التدمير البيئي، وإنما المرعب حقًا هو التعايش مع عادات الاحتياج التي خلقتها أربعة عقود تنموية فنيًا» تلك الحاجات التي تعمل في مستوى أعمق من مستوى التغيُر المورفولوجي السطحي الخارجي الذي نراه. إنها حاجات تغير من الطبيعة البشرية «وهي حاجات تعيد تشكيل عقل وحواس الإنسان العاقل إلى عقل وحواس الإنسان المحتاج»، ويخلُص «إيليتش» إلى أن ما يُدعى بالحاجات الأساسية يجوز أن يمثل أخطر المشكلات التي خلقتها التنمية، وخلَّفتها لنا.

يرى «إيليتش» أن تحول العامل إلى المحتاج قد حدث عبر قرنين من الزمان، واتخذ أسماء متعددة فَأحيانًا كان يدعى التقدم، وأحيانًا أخرى أطلق عليه النمو وأحيانًا ثالثة التنمية. ويمضى فيقول «في هذه العملية العَلمانية ادعى البشر أنهم قد اكتشفوا موارد هامة في الحضارة والطبيعة ـ فيما يُعتبر المَشَاع بينهما ـ وحولوا تلك الموارد إلى قيَم اقتصادية. ويرى «إيليتش» ختام العملية فيما يسميه «تطور الإنسان الاقتصادي إلى الإنسان المحتاج ذلك الإنسان الذي يطلب دائمًا شيئًا ما ويرغب دائمًا في امتلاك شيء ما ويحركه دائمًا دافِع لقهر شيء ما. هذا الإنسان الذي يفتقد الخيال، وتُلهب ظهره سياط الحاجة الدائمة والمُلِحَّة. تلك السياط التي تحيله إلى إنسان مدمِن: «يدمن الطاقة الكهربية، والملابس المصنوعة من نسيج صناعي، والطعام السريع، والسفر» ويقبل ببساطة اعتماده الكامل على بضائع وخدمات يدعوها أحيانًا في خداع لنفسه الحاجات الضرورية، ولا يتساءل قط عن ضرورتها تلك.

يقول «إيليتش»: «يَسهُلُ التخلص من ناطحات السحاب مكيفة الهواء في كل مدن العالم النامي عن التخلص من التطلُّع الدائم والمتغلغل في نفوس البشر من أجل الحصول على هذا المناخ الصناعي» تلك الرغبة، وذلك التطلع الذي يقدَّم كل يوم في صورة «الحياة الطبيعية» حيث يصير الطبيعي هو أن تمتلك جهاز تكييف، وتسعى لذلك، وهناك كل السبل المتاحة: تقسيط، مقدمات بسيطة، معارض مهنية... إلخ. المهم أن

«جهاز التكييف» قد صار «ضرورة» وامتلاكُك له أصبح «حاجة» ملحة: وعدم حصولك عليه يؤدي إلى إحساس بعدم إشباع «الحاجات ضرورية» وإحباط وبؤس، أي تتحول إلى الإنسان البائس.

هنا يتوقف «إيليتش» قليلاً ليخبرنا عن مدى تغلغل هذا الأسلوب الحياتي في أفكارنا ورؤيتنا للعالم: «سيكون من الأسهل جدًا الحصول على إجماع دولي في الأمم المتحدة على أن حقبة التنمية قد انتهت، وأنه قد حان الوقت لفصم الرابطة بين الوصول للسلام والعدالة، وبين الإشباع المنظم للحاجات، هذا أسهل جدًا من إقناع الناس بفكرة أن الحاجات ما هي إلا عادات اجتماعية اكتسبناها في القرن العشرين، وهي عادة تحتاج إلى الإقلاع عنها، والتخلص منها في القرن القادم».

يمكننا إذن أن نتابع مسيرة «التشيّؤ» المسماة بـ«التنمية» وكيف تحوسل كل شيء وكل شخص من أجل تحقيق التراكم الاقتصادي بعد أن حل التشيّؤ محل الوجود. ومن هنا يقول «إيليتش»: «يمكننا أن نفهم حقبة التنمية على أنها تلك الحقبة التي أقيم فيها «مولِد» عالمي للاحتفال الطَّقْسي بانتهاء الضرورة، وكانت تكلفة هذا «المْولد» باهظة. من ثَم يمكننا أن ننظر للمدارس والمستشفيات والمطارات والسجون والمصحات العقلية والإصلاحيات ووسائل الإعلام على أنها شبكات من المعابد التي بُنيت لتقديس تفكيك الضروريات، وإعادة تحويل الرغبات إلى حاجات». معابد مملوءة بأيقونات وأصنام متعددة: الشهادة، الأدوات، الكهرباء، السيارة، السياحة... إلخ. قائمة طويلة من أصنام يقدسها الإنسان البائس ويتطلع إليها باستمرار متلهفًا آملاً في الحصول عليها، ونيْل رضاها... في هذا الإطار المتشيّئ تمامًا يحدث تغير هام في تركيبة الإنسان النفسية. تطور يقابله تطور لغوي بالمثل؛ فيتحول الأمل إلى توقُّعات، فالأمل في الخير يتحول إلى توُّقع إشباع الرغبات «إنَّ الأمل ينبُع من الضرورة التي ترعى الرغبات موجَّه نحو غير المتوقَّع والمدهش والمفاجئ... بينما تنبع التوقعات من الحاجات التي تغذَّى من الوعد بالتنمية، وهي توجَّه نحو الحقوق والالتزامات والمتطلَّبات» فيتخلق نظام كامل وعقد اجتماعي يُنظِّم المجتمع على أساس اقتصادي وتبادلي تجاري. كل محاور الاتصال وأشكاله

الأُخرى تلغى. يتبقى فقط التبادل والعَرض والطلب. وبينما الأمل يعني وجود المطلَق المتسامي. نجد أن التوقعات تجعل كل شيء داخل النسق، ونصبح في إطار المحتمل المستقبلي العلمي.

ما يصل بنا إليه «إيليتش» إذن هو أن التغير النفسي واللغوي قد أدى إلى تغيير بنيوي هام في رؤية الإنسان للعالم وللكون. إلغاء الأمل وتحوله تحولاً طفريًا إلى توقُّع يعني استدماج المطلق المتسامي داخل النسق، وهي مرحلة أُولى تليها مرحلة الاستغناء عنه لأن قيمة التبادل لم تعد مادية ملموسة وبالتالي صارت غير مقبولة، والخطوة التالية هي إلغاء أيِّ آخَر متسامي أو غير متسامي طالما لم يدخل في منظومة الأنا التبادلي. وهذا المفهوم يعبر عنه «ايليتش» كما يلي: «إن الأمل يناشد الآخر المشخَّصة ورحمته غير المشروطة والعرفية سواء كان هذا الآخر بشرًا أم إلهًا بينما تنبني التوقعات على وظيفة إنسان غير مشخَّصة تقوم بإشباع الرغبات في الطعام والصحة والتعليم والأمن وغيرها. فالأمل يواجه المجهول والتوقع ينبني على المحتمل؟» ويستمر إيليتش «لقد توقفَت الظاهرة البشرية عن تعريف ذاتها من خلال فن معاناة الضرورة فهي تقاس الآن بمعدلات النقص التي تُترجم إلى حاجات» إن معدلات النقص وظاهرة القياس في ذاتها هي تعبيرات شديدة الأهمية لأنها تتضمن المعيار الحسابي لتحديد الظاهرة البشرية؛ أي تحول الإنسان إلى قيمة حسابية قابلة للقياس وبالتالي إلغاء البعد الإنساني في الإنسان. إذن تحمل التنمية في داخلها تناقضها الأساسي فبينما هي تَعِد بتوصيل الإنسان إلى إنسانيته من خلال إلغاء النقص وإشباع الحاجات نجد أن هذا الوعد بالذات يؤدي إلى إلغاء الإنسانية، وتحويل الإنسان إلى قيمة تبادُلية.

بعدما يصل «إيليتش» إلى هذا المدى في فضْح مفهوم الحاجات عامة وقيمة الدلالية المختلفة المتضمَّنة في استخداماته الأساسية ينطلق إلى تحليل مفهوم الحاجات في الخطاب التنموي. وهو ينطلق مثل غيره من المفكرين في هذا الكتاب من خطاب «ترومان» الشهير وحسِّه العام الذي قاده للاعتقاد بأن ثمَّة قانونًا عامًّا وكونيًّا للتقدم يمكن تطبيقه على البشرية جمعاء من خلال تطوير الاقتصاد في مختلف الدول ليماثل النموذج الأمريكي مما

دعاه لأن يتكلم عن الحاجة لخلق قاعدة اقتصادية قادرة على ملاقاة توقعات الناس في كل أنحاء العالم والتي أيقظها فيهم العالم المعاصر. هنا يحدثنا «ايتليش» عن الفقر بصفة عامة، وبوصفه «مفهوم عام له تفسير حضاري خاص لضرورة التعايش ضمن حدود ضيقة جدًا، وتلك الحدود تختلف في تعريفها في كل مكان و زمان.

إن الفقر هو اسم لأسلوب فريد ومستمر للتعايش البيئي ولتَحَمل ضرورة تاريخية وليس ضرورة تقنية «هذه الضرورة التي تدعو لتقبل القدَر أو القِسمة أو النصيب أو إرادة الله قد تآكلت مع انتشار التنوير، وفقدت خلال الجزء الأول من القرن العشرين قدرًا كبيرًا من مشروعيتها حيث أن التقدم قد صار الاسم العلم للتمرد السياسي والتقني ضد كل الإيديولوجيات التي تقبل دور الضرورة ففي عصر البخار أصبح المهندس هو رمز المحرِّر أو المخلص، مَسِيحٌ سيقود البشر لغزو الطبيعة. وبوصول العالم لمشارف القرن العشرين تعرض المجتمع ذاته لعملية هندسية قشرية. بيد أن هذه العملية ما هي إلا الترجمة الاجتماعية للتقدم إلى التنمية التي يقودها الخبراء والمختصون» كان من اللازم والحتمي إذن أن تحوَّل المفاهيم النسبية إلى مفاهيم كونية مجردة، فالفقر يتحول إلى نقص المال اللازم لشراء الحاجات الضرورية للوصول لمرتبة الإنسان الكامل. . . ومن ثَم يصبح الفقر في أثيوبيا هو الفقر في نيويورك فالإنسان لا بد أن يكون كاملًا؛ أي متماثلًا في كل مكان في هذا الزمان. هنا أصبح مفهوم الحاجات يُستخدم كمبرر حتى للتدخل «فترومان» يقول: إن ثمة حاجة للتدخل من أجل إقرار السلام، والوصول إلى التقدم؛ فتصير الحاجة مبررًا للاستعمار ويصبح التقدم مبررًا للاستعباد. حتى لنسمع من يهاجم استقلال الجزائر الذي أفقد أهلها الجنسية الفرنسية، لقد صار الغرب هو المثل والحُلم والتوقع النهائي. فرنسا وأوروبا بالنسبة للعرب ودول أفريقيا وآسيا. وأمريكا بالنسبة لأوروبا في خطية مذهلة ومدهشة. «التقدم الاقتصادي أصبح مشروطًا بقدرته على خلق الحاجة داخل التجمعات السكانية الضخمة للحصول على الشهادات. وأصبحت قطاعات التعليم والصحة العامة والإعلام والإدارة البشرية تناقَش على

أساس أنها قِطاعات «التخطيط البشري». ويمضي «إيليتش» فَيُعْلِنُ أن وهم المتفوق أصاب قادة الجماعات الجذرية الذين طوحوا أساسًا بفكرة وعي الناس بحاجاتهم من أجل التقدم. وقبلوا فكرة التخطيط البشري التي تتضمن أساسًا تشيّؤ البشر.

لقد وُضِعت تأكيدات مستمرة على حوافز الأنشطة التي تشغل الناس في السوق السوداء والاقتصاد الموازي، والقطاع التقليدي، حتى التقليدية حُوِّلت إلى عيارية قياسية وبالتالي فقدت محتواها ومعناها الأصلي.

وهنا يقدم «إيليتش» تعريفًا جديدًا للتنمية فيقول: «يمكننا أن ننظر للتنمية بوصفها عملية إخراج الناس من معاييرهم الحضارية العامة. وفي خِضَم هذا الانتقال تذوب الروابط الثقافية بين البشر؛ حتى لو استمرت الحضارة في صبغ العملية التنموية بطرق سطحية».

ويخبرنا «إيليتش» أنه «مثلما مهدت فكرة التنوير عن التقدم الطريق لفكرة حتمية ما سيحدث، فإن إدارة التغير الاجتماعي باسم التنمية قد أعدت المناخ السياسي لإعادة تعريف الظَّرف البشري باستخدام مصطلحات السبرنتيكا أي بوصفها نسقًا مفتوحًا يتيح أفضل التصوُّرات لصيانة الحصانة الداخلية للأفراد الذين تمّ اختزالهم إلى أنساق فرعية، ومثلما كانت الحاجات هي الشعار الهام الذي رفعه المديرون باسم محبة الإنسانية والمنطق الرحيم لتدمير الحضارات المتعددة، فالآن تحل المتطلَّبات الأساسية محل الحاجات من أجل تحقيق الهدف السامي الموحد الجديد أي استمرارية الأرض.

لقد تغير الإنسان الاقتصادي مرة ثانية، واتخذ شكل الإنسان النسقي. هذا الإنسان الذي يحتاج دائمًا لمن يديره ويحركه من الخبراء والمختصين والأكاديميين في شتّى المجالات. ويا لها من فكرة مرعبة!!

لقد وُضعت تأكيدات مستمرة على حوافز الأنشطة التي تشغل الناس في السوق السوداء والاقتصاد الموازي، والقطاع التقليدي» حتى التقليدية حوِّلت إلى عيارية قياسية وبالتالي فقدت محتواها ومعناها الأصلي.

وهنا يقدم «إيليتش» تعريفًا جديدًا للتنمية فيقول: «يمكننا أن ننظر للتنمية بوصفها عملية إخراج الناس من معاييرهم الحضارية العامة. وفي خِضَم هذا الانتقال تذوب الروابط الثقافية بين البشر؛ حتى لو استمرت الحضارة في صبغ العملية التنموية بطرق سطحية».

٨ ـ التحيّز في كتابة التاريخ

طارق البشري

عملية التأريخ، كما يعرفها من ينشغل بها، تجري بنوعين متكاملين من النشاط البحثي. أولهما؛ تحليل المادة التاريخية، أي التقاطها من مصادرها ومظان وجودها وتحقيقها. وثانيهما؛ تركيب هذه المادة التاريخية في سياق بنائي واحد. والمادة التاريخية ـ من حيث هي أحداث ووقائع ـ تخضع لدى الباحث ـ أو المفروض أن تخضع ـ لمنهج موضوعي صارم في التحقيق والثبوت، لينكشف منها الثابت على وجه اليقين أو الظن الراجح، ثم هو يعيد تركيبها في سياق موضوعي من تداعيها الزمني، ووفقًا لما يتراءى لبصيرته البحثية من روابط العلل والمعلولات.

وفي كلتا المرحلتين، التحليل والتركيب، يوجد عنصر ذاتي وإن اختلفت درجته في المرحلتين. أقول إنه ذاتي، لا بمعنى أنه شخصي، ولا أنه من قبيل الهوى أو الاسترواح، ولكنه ذاتي بمعنى أنه لا ينتمي إلى المادة البحثية، إنما يرد من قبل الباحث. أي ينتمي إلى «عصر الباحث» وإلى مجتمعه وهمومه وشواغله، أو إلى هموم الباحث عن مجتمعه، ومفهومه عن عصره وشواغله. وقديمًا قيل إن السؤال نصف الجواب؛ لأن السؤال به ينطرح الموضوع ويتميز وضع المسألة، وتتحدد زاوية الرؤية وإطارها، ثم يردُ الجواب الذي يتعين به المنظور أو المرئي في إطار معين ومن زاوية معينة.

ثمة علاقة جدال بين الباحث ومادته دائمًا، وهي لا تنتهي إلا مع إنهائه بحثه؛ فالباحث أولاً يختار موضوعه، وهذا يعكس في أغلب الأحيان اهتمامًا معاصرًا بهذا الموضوع، لخاصة فيه تترجح لدى الباحث

أهميتها، ثم إن الاختيار في ذاته يفيد أن للباحث فهمًا ما لهذا الموضوع، ولا بد من وجود درجة ما من الفهم المسبق، فهي تمثل المِعْبَرْ بين الباحث وموضوعه، وبغيرها لا يستطيع العبور إليه. هذا الفهم المبدئي يمثل افتراضًا أو مجموعة من الافتراضات، بها يتلمس الباحث السبيل إلى مغاليق بحثه، أو هي تساؤلات تهديه في سعيه نحو مادته ولكن أي تساؤل إنما يقوم على درجة ما من درجات الفهم السابق، ثم تتوالى عمليات اكتشاف المادة التاريخية.

ومثالٌ لتأثير عصر الباحث وشواغله في اختيار موضوعات البحث، ما نلاحظه من الكتابة عن التجارب الديمقراطية عندما تنطرح قضية الديمقراطية والاستبداد في وقت ما، والبحث في حركات الاستقلال والتحرير والثورات عندما تنطرح قضية الاستقلال الوطني، وقد تختلف وجهات الباحثين «المعاصرة» في أسلوب تحليلهم وتركيبهم مادة البحث، ولكن ذلك لا ينفي أن اختيار الموضوع كان فيه أثر لشواغل حاضرهم، ومثال لتأثير وجهة نظر الباحث في اختيار الموضوع، ما نلاحظه من اهتمام كثير من مؤرخي اليوم بالتأريخ للأوضاع الاقتصادية، فهذا يفيد فهمًا لدى الباحث بأهمية العنصر الاقتصادي في تحريك أحداث السياسة، واهتمام الكثير منهم بالتأريخ للفئات الشعبية المختلفة، بما يفيد فهمًا أوليًا لدى الباحث بأهمية هذه الفئات في حركة التأريخ، وهكذا.

وبعد اختيار الموضوع ترد مرحلة جمع المادة. وجمع المادة التاريخية فيه قدر ما من الانتقاء من الأخذ والترك. وعند التأريخ لشخصية عامة مثلاً، وهذا موضوع جدُّ محدود بالقياس إلى غيره، يجد الباحث نفسه أمام رِكام فوق رِكام من المواد والوقائع والأحداث؛ منها ما يتعلق ببيئة الشخص المدروس ونشأته وتربيته، ومنها ما يتعلق بوضعه الاجتماعي من حيث الثروة أو الجاه أو نوع العمل، ومنها ما يتعلق بهواياته أو بسَمته وقسماته. والباحث ينتقي من ذلك كله وفقًا للزاوية التي يعالج منها الموضوع، ووفقًا لمفهومه هو عن المؤثر وغير المؤثر من هذا الفيض من المادة. ومؤرخ

الآداب مثلاً يختلف عن مؤرخ السياسة في جمعه مادته، الأول يؤثِر ما قد يراه ذا دلالة في التكوين الوجداني للشخصية المدروسة، والثاني يؤثِر ما قد يراه دالاًّ في تكوينها السياسي والاجتماعي. ونجد هذا الفارق واضحًا في تأريخ العقاد مثلاً للشاعرين ابن الرومي وأبي نواس، وفي تأريخه لسعد زغلول ففي عملية جمع المادة التأريخية قدْر ما من الانتقاء لا يمكن تجنبه، ويصعب عزل عملية الانتقاء عن مفاهيم الباحث وزاوية رؤيته.

وبعد ذلك ترد عملية تحقيق المادة واختيارها من حيث الثبوت والنفي. وهذه العملية لها مناهجها الأكثر صرامة في التحقيق للحدَث أو الواقعة أو السلوك. ولكنها قد تتأثر بمفهوم الباحث في نقده للرواة ونقده للوثائق، وفي اعتماده قولاً لقائل أو تضعيفه هذا القول. وبمثل ما نرى الباحث السُّني في الإسلاميات أسلس في التلقّي عن رواة السنة منه عن رواة الشيعة، خاصة في موضوع الإمامة، فإن مصدَر الرواية أو الوثيقة في التأريخ الحديث قد يتأثر الباحث في التلقي عنهما بموقفه من هذا المصدر، سيما فيما يثور بشأنه الخلاف من قضايا الفكر والسياسة.

ثم يرِد بعد ذلك فهم الباحث للحدَث أو الواقعة، أي استظهار دلالتها وفحواها. فإن واقعة دخول جيش إقليم إقليمًا آخر، قد تسمى غزوًا أو فتحًا أو ضمًّا أو توحيدًا. وتختلف هذه الدلالة على طريقين، الطريق الأول موضوعي يتعلق بالظروف الملابسة للواقعة، كتوحيد ألمانيا في القرن الماضي، أو يتعلق بالأثر البَعدي اللاحق، كدخول عمرو بن العاص مصر، تسميه فتحًا لما ترتب عليه من تعريب المصريين جميعًا وإسلام غالبيتهم الغالبة، فآل الأمر بهذه الواقعة إلى التوحد العَقَدِيّ والحضاري ثم القومي. وعلى العكس يسمى دخول الفرنسيين ثم الإنكليز مصر غزوًا؛ لأن الذاتية المصرية رفضت هذا الاقتحام وظلت تجاهده حتى لفظته. والطريق الثاني ذاتي عندما تختلف الدلالة لدى الباحث على أساس من وجهة نظر الباحث؛ مثل دخول السلطان سليم مصر، قد يعتبره نصير الجامعة الإسلامية فتحًا، ويعتبره الداعي للقومية المصرية غزوًا.

ثم يرِد أخيرًا تركيب المادة التاريخية وإعادة بنائها، أي تشكيل هيكل

الصورة التاريخية لمجموعة من الأحداث في سياق زمني متصل، وهذه العملية يتحكم فيها أولاً وبطبيعة الحال تسلسل الأحداث وتداعيها، ولكن مفاهيم الباحث تتخللها من جهة تصوره لروابط العلة والمعلول عند ربط الحدث بأسبابه وآثاره. ومن هنا يمكن أن يختلف الباحثون في صياغتهم لإلغاء معاهدة ١٩٣٦ الذي جرى على يدي حكومة الوفد في مصر سنة ١٩٥١ من حيث الأسباب والآثار، أو يختلفون في صياغة الحرب الأوروبية لسنة ١٩١٤ من حيث تركيب الحدث مع ما ولَّده وما أسفر عنه. في هذه العملية يصوغ الباحث الأحداثَ في تداعيها وتسلسلها، ولكنه مع ما تمليه مفاهيمه النظرية أو موقفه السياسي والفكري يسلط الضوء من الأحداث السابقة على ما يعتبره علة بما يفيد لديه وبما يصور للقارئ أن التداعي قائم في الأساس بين هذا الحدث و«العلة» وبين الحدث اللاحق «المعلول».

وإذا أمكن اصطلاحًا اعتبار المادة التاريخية هي «الموضوع»، واعتبار الباحث وما يرِد بذهنه من أفكار ومواقف ونظريات سياسية وأحكام مُسْبقة عن المادة التاريخية «ذاتًا»، فإن عملية التأريخ تتكون من امتزاج هذين العنصرين، بدرجات تتفاوت لدى الباحِثين ولكنهما موجودان على أية حال، ولا محيص عن ذلك[١].

---

(١) في عملية التفسير القانوني تلاحظ تلك الصلة بين النص القانوني وهو «الموضوع»، وبين العنصر الذاتي بمعنى قريب من المعنى الوارد بالمتن، وهو يتضمن شواغل المفسِّر الآتية إليه من أحداث عنصره ومفاهيمه العامة. وتلك الصلة هي ما يرد منها سبب من أسباب اختلاف المفسرين في استخراج دلالات النص وفقهاء الشريعة الإسلامية مثلاً يميزون بين ما يعتبر اختلاف حجة وبرهان، أي خلاف منشأه استخدام مناهج تحقيق صحة ورود النص ودلالاته المستخرجة من ألفاظه، وبين ما يعتبر اختلاف زمان ومكان، منشأه فهم النص في إطار الظروف المتغيرة، وهذا لا ينفي بطبيعة الحال الوجود الموضوعي للنص وقيام المناهج الموضوعية في الفهم واستخلاص الدلالات. ولا ينفي إمكان الحكم على تفسير ما بالصواب والخطأ. وحركة المفسر ليست حركة طليقة من الضوابط في التحقق من ورود النص ومن دلالاته. ولكن الخلاف يرد من تطبيق النص على الوقائع المتغيرة زمانًا ومكانًا في إطار هامِش يمكن ضبطه.

على أنه ليس معنى ما تقدم جميعه، أنه لا توجد حقيقة تاريخية قائمة بذاتها مستقلة عن الباحث، أو لا توجد معايير لضبط الحقائق التاريخية في أحداثها أو في سياقها، وللاطمئنان إلى درجة الصدق فيها والثبوت. ورغم ما يرد عن الباحثين من اختلاف في صياغة الحقيقة التاريخية وتصورها، فإننا مع الجهد البحثي المتتابع، نقترب من الحقيقة الموضوعية ومن الصواب فيها كلما تكشفت لنا زاوية جديدة للرؤية، ونكون مع الوقت أقدر على تكوين الصورة الأكثر تجسيدًا للواقع التاريخي من زواياه المختلفة، ولكن يمكن الزعم أن هذا الاقتراب اقتراب غير نهائي.

ويمكن القول بأن من الوقائع ما يثبت يقينًا فور حدوثه كاشتعال حرب أو احتلال بلد، ومنها ما يصل بعد وقت قصر أو طال، وبعد محاولات تأريخية قلَّت أو كثُرت، يصل إلى حد يقين في الثبوت. وهنا لا مجال لأن يكون لذات الباحث أثر في ثبوت أو نفي، وثمة أحداث أو عمليات تأريخية أقل وضوحًا أو أكثر تداخلاً وتعقيدًا. ويرِد التحقيق المستمر في أمرها بما يُحيلها مع الوقت من خلال تكشُّف المادة التاريخية، ومن خلال اختلاف المؤرخين وجهودهم يحيلها إلى قدر من الثبوت أو النفي لرجحان الظن في تصورها. وهنا يتوالى الإضعاف للأثر الذاتي لينحصر في أضيق نطاق. هذا من حيث ثبوت الحدث.

والأمر الثاني فإن التتالي والتداعي للأحداث التاريخية، وهو أمر أبعد نسبيًا عن التأثر بالعنصر الذاتي، يفيد بنفسه إدراكًا للروابط بين الأحداث عِللاً وآثارًا. وبعد ثبوت الحدث، فإن تتالي الأحداث الثابتة يُعتبر من أهم المحكَّات التي يُختبر بها عمل الباحث، والصواب والخطأ في تركيب الصورة أو العملية التأريخية.

ويلاحَظ في هذا الشأن، وبالنظر إلى المراحل الخمس لعملية التأريخ ووسائل تأثير العنصر الذاتي في كل منها، يلاحَظ أن هذا العنصر ليس من شأنه أن يرِد بذات النسبة في كل من تلك المراحل. ويبدو لكاتب هذه السطور، أنه يرِد أقوى ما يكون في المرحلة الأُولى، الخاصة

باختيار الموضوع المبحوث، ثم في المرحلة الرابعة الخاصة باستخلاص دلالة كل حدَث ومعناه، وهو يبدو أضعف ما يكون في المرحلتين الثانية والثالثة الخاصتين بجمع المادة وتحقيقها، ثم هو يبدو في المرحلة الخامسة متراوحًا بين القوة والضعف، حسب إمْكاناتِ الباحثين ومدى قدرتهم على التفاعل مع المادة التاريخية المجموعة والمحققة.

ولكن حتى مع إمكان نفوذ الباحث على مادته في تلك المرحلة الأخيرة من خلال تركيب الأحداث وصياغة العملية التأريخية في تشابكها، فإن صنيعه هذا يكون محكومًا بالمادة مراقَبًا بِوَسَاطَتِها، ويصير عمله قابلاً للاختبار الموضوعي، في ضوء ما جمع وما لم يجمع، وما حقق وما لم يحقق، وفي ضوء تتالي الأحداث وتسلسلها، وفي ضوء المعقول والمقبول مما يفيده هذا التتالي والتداعي من إدراك أواصر العلل والمعلولات، فللعنصر الذاتي في العملية التأريخية دور لا شك فيه ولا يمكن تجنُّبه. ولكنه دور يرِد في نطاق محدَّد منها، ويمكن تحقيقه وتحديده والحكم عليه بالصواب والخطأ الموضوعيَّين.

وليكون الباحث أكثر حذرًا في فرض مسلَّماته على المادة التاريخية، وحتى يتفادى بقدر الإمكان فرض أحكامه المسبقة عليها، فعليْه أن يجتهد في تحويل مسلماته إلى تساؤلات وهو يتعامل مع مادته، وأنْ ينظر فيما تجيب به المادة عليها، وأن يراقب ميولها ويوُليها المزيد من الجهد في التحقيق فإذا كان يميل إلى القول بأن جهة معينة هي من حرص على حرق القاهرة مثلاً، فعليه أن يفطن إلى هذا الميل ويولي هذه النقطة المزيد من التحقيق، كما لو أن الثبوت يجري على رغمه. وإذا كان يسلِّم بأن الاقتصاد هو محرك التاريخ، فعليه وهو يتعامل مع مادته في فترة معينة وبأحداث محددة أن يضع لفظ «هل» قبل هذه المسلمة، فإذا لم تجب المادة المحقَّقة عن سؤاله بالإيجاب، فعليه أن يسلك واحدًا من طريقين، إما أن يعود إلى مادته يستكملها، وإما أن يعيد النظر في مسلَّمته. وقد تكون صيغته عن هذه المسلمة مما يحتاج - مع بقاء صحتها - إلى ضوابط أو تحفظات أو شروط لإعمالها، أو استثناءات عليها لتَدَاخل عوامل

أُخرى. وقد تكون مما يثبت بالعمل الأوسع الأشمل عدم حجيتها كلها فتُطرح كلية.

❊ ❊ ❊

بمعنى أنه يجب على الباحث أن يدرِس نفسه، وأن يراجع مفاهيمه ومسلَّماته، وهو يدرِس مادته. وهذا مَفاد ما ورد في صدر هذه النقطة من أن علاقة المؤرخ بمادته التاريخية هي علاقة حوار، ويتكيف الاثنان معًا من خلالها.

إن كاتب التاريخ في حدود قدرته على المتابعة يمكن أن تتغير بعض وجهات نظره في فهم الأحداث وتقويم التيارات والاتجاهات وبهذا فإن العملية التأريخية واقع يحتمل التغيير من طرفيه؛ من حيث المادة التاريخية وهي صلب العمل التأريخي، ومن حيث فهم المادة التاريخية وتصنيفها وتقويمها وتركيبها، وهي مهمة الكاتب.

فكرت في الأمر طويلاً، مما تراخى بسببه شروعي في إعادة النشر. كنت بين أن أنشره كما هو فحسب، وبين أن أعيد النظر فيه، ولم أشأ أن أتَّبع المسلك الأول؛ لأن في النشر معنى الإفصاح عن موقف أو رأي، وإعادة النشر تعني إفصاحًا جديدًا وفيها معنى الرغبة في تكرار الجهر بقول ما، وعلى المُجاهر أن يكون على اطمئنان من رُجحان الصواب فيما يجهر به من قول يبدأه أو يعيده. والكتاب منسوب لصاحبه وعلى الكاتب مسؤولية ما يرِد به. وما دام لكلمته أثر في قارئ أو سامع يتلقى، فعليه تبِعة ذلك.

ولم أشأ أيضًا اتباع المسلك الثاني بتعديل متن الكتاب بالحذف والإضافة لأني بهذا التعديل أكون قد حدثت قارئ اليوم بغير ما حدثت به قارئ الأمس. أكون أخفيت ـ طمست ـ رأيًا لي سلف، ولا عصمة لبشر بطبيعة الحال. ولا تثْريب على مخطئ، متى اجتهد ولم يألُ جهدًا، ومتى عدَل فور تيقنه من أن ثمة صوابًا مخالفًا، على أن تبِعة خطأ المخطئ لا يرفعها كاملة محضُ العُدول، ولكن أسلوب العدُول أيضًا بأن يرِد التصويب من جنس الخطأ جهْرة، وأن يكون مصحوبًا ببيان وجه الخطأ وفيمَ العدول

وسببه. ينبغي دراسة النفس مع دراسة الموضوع جهْرة أمام الناس.

سلكت طريقًا ثالثًا، بنيته على عدد من الاعتبارات. فالكتاب في جُملته من حيث المادة ومن حيث التقويم صالح عندي، أحتمل تبِعَته وأواجِه عنه المسؤولية أمام القارئ. وما جد الكشف عنه من مادة تاريخية، لا أراه يغاير من البناء التأريخي المركَّب في هذا الكتاب. وإن كنت أعرف أهميتها لو أضيفت في إغنائه أو في التحفظ على بعض تفصيلاته ولكن السعْي لمراعاة هذين: الإغناء والتحفظ، وإدخالهما على مَتن الكتاب، قد يؤدي إلى ضررين: إفساد المِعْمار العام الذي قام عليه تركيب المادة التاريخية بكثرة الحشو، وتقدير أن أية إضافة أو حشو، هي في ذاتها وعلى يد كاتبها تفيد عملاً تأريخيًا جديدًا، كبُر هذا العمل أو ضؤُل. فيها جمع لمادة وتحقيق لها وبيان لمغزاها، وفيها تركيب لها أو إدخال لها على التركيب العام. في هذه النقطة أو تلك، وفي كل ذلك عنصر انتقاء وعنصر تقويم قد يتأثر بذاتية الكاتب الآن. وبهذا يضاف إلى البعدين الزمنيين للعمل التأريخي، بعدٌ ثالث، أو لمحات وشذرات من زمن ثالث، بهمومه وشواغله وبمفاهيم الكاتب عنه. بهذا تنماع العناصر وتختلط، وتُفسد على القارئ قدرته في تحليل العمل وكاتبه، ونقد الكتاب مادة وتقويمًا هذا من جهة الكتاب.

أما من جهة الكاتب ووجهته وتقويمه للوقائع، وأثره في تركيب المادة حسبما بدا له التكوين الأكثر موضوعية في ربط الأحداث، فليس لديَّ ما يخل بالصورة العامة «للحركة السياسية في مصر ١٩٤٥/ ١٩٥٢» إلا من ثلاث وجهات سترد الإشارة إليها بإذن الله بعد قليل. وقد اخترت بشأنها ألا أقتحم متن الكتاب، بل أُبقيه على وضعه ونصه، لأني لا أتصور اليوم أنه ينتمي لي وحدي. لقد ظل محضونًا مني حتى نُشر، فانفصل ولم يعد ملكًا لي، وظل بعيدًا عن الناس حتى قُرئ، فاتَّصل بمن قرأ وصارت لقارئه يدٌ عليه. وبهذين تميز الكتاب واستقل وصار موضوعًا، ثم «يتفاعل» مستقلاً في دائرة خارجة عن هيمنة كاتبه، هو كالابن يتصل بك نسبه، وينفصل عنك بالوجود الحي المتفاعل العلاقات والروابط بالآخرين. وبهذا لا أرى لنفسي حقًا في تعديله. إنما لي في إطار صلة النسب بيني وبينه أن أوضح ما أراه يستدعي التوضيح وإذني بإعادة نشره يفيد تكرار قولٍ

منسوب لي، فتلزم الإشارة إلى حدود التَّبِعة.

ومن جهة أُخرى، فلست ممن يخفون موقفًا فكريًا أتحفظ عليه الآن، ولست ممن يجدون الحرَجَ في الإفصاح الجهير عن العدول عن موقف أو رأي سابق، ظننته صوابًا في وقت ثم تبينت الصواب في غيره، ولست ممن يستحسنون إخفاء أمر كهذا. وعلى مدى ثلاثين عامًا لم يضِع من فمي المذاق الحلو لكلمة الإمام الشافعي: «إني لأتديَّن بالرجوع عما كنت أرى إلى ما رأيته الحق». قرأتها لأول مرة في صدر كتاب للدكتور محمد صالح شيخ أساتذة القانون التجاري بكلية الحقوق، رحمه الله. وغاب عني اليوم اسم الكتاب، ولكن بقي القول وصاحبه وراويه محفوظين.

لكل ذلك رأيت أن أُبقي متن الكتاب على حاله، وأن أُورِد في هذه المقدمة المفصولة عن المَتْنْ المحدَّدة في ظروف كتابتها وزمان تدوينها، أورِد بها ما أراه حيويًا من مراجعات تبدو لي الآن في نقد الكتاب. وقصَرت الأمر على الحيوي من هذه المراجعات حتى لا أزحم القارئ بكثرة الإحالة والتحْشية.

* * *

لعلي استطعت أن أوضح نظرتي إلى العلاقة بين المادة التاريخية والباحث، وإلى حدود العنصر الذاتي في العملية التأريخية، الذي ينعكس في الجانب التقويمي من العمل التأريخي، ولعلي أستطيع الآن ـ في كلمات قليلة ـ بيان هذا العنصر لدى مؤلف هذا الكتاب، في الفترة التي انشغل فيها بإعداده، أي بيان مجموعة الانتماءات الفكرية التي كانت تطبع نظرته وتقود وجهته. هذه الانتماءات قد يسميها البعض تحيزات؛ لاحتمال أن تميل بالباحث ـ واعيًا أو غير واع ـ إلى جانب دون جانب من الأطراف التي تصنع الحدث التاريخي.

ومع الاعتراف بما قد ينجم عنها من ميْل في تناول المادة التاريخية، ومع إدراك ما يلزم في البحث من النظر الموضوعي، الذي يتوخى التنقيب عن الحقائق الصارمة بغير تجاهل ولا إخفاء، مع كل ذلك فإنه يتعين أيضًا إدراك أن التاريخ حركة ومسار، ونحن ننظر في أحداثه من خلال تصورِ

ما لحركته، ومن خلال الاقتناع بمسار معين له، لا سيما أنه تاريخنا.

والباحث هنا يتعامل مع مادة لتاريخ يشعر أنه ينتمي إليه أو إلى وُجهة فيه. ومحاولة نزع عنصر الانتماء من الباحث في تناوله لتاريخ قومه، هو جزء من عملية «تحييده»، أي عزله عن قضايا وطنه وشعبه، أي أن خلع الانتماء من الباحث يفيد خلع الباحث نفسه، وتلك لعبة لعبها معنا الاستعمار كثيرًا من خلال مؤسساته العلمية، يسعى إلى تحييدنا في نشاطنا العلمي وغيره، عن أوطاننا وجماعاتنا وعن مشاكلنا، وعندما يتم ذلك نكون قد اغتربنا عن ديارنا وأنفسنا ويسهل علينا التعبير عن ذاتنا الجماعية بالضمير «هم» بدلاً من «نحن» كما نقول اليوم «أزمة الشرق الأوسط» وليست أزمتنا نحن المصريين والعرب مسلمين ومسيحيين. وهذه أحسم الخطوات التي يصير بعدها المثقف، إما مفكرًا مرتزقًا، أي محاربًا بلا قضية ولا رسالة، وإما من خِصْيان المفكرين، أي مفكر بلا موقف. وما أكثر النمطين انتشارًا بيننا.

على الجُندي أن يكون موضوعيًّا بطبيعة الحال، ومعترفًا بالحقائق إلى أقصى درجة، ودارسًا كلَّ ما يحيط به. ولكن إذا اشترطنا عليه في كل ذلك أن يطرح انتماءه؛ لأنه مجرد تحيز قد يُخفي عنه الحقائق، إن فعلنا نكون قد حيَّدناه، أي أخفينا عنه أهم الحقائق. وهي: من هو؟ وما وجهته؟ نكون قد شرَطنا عليه ليمسك بالسلاح، أن تُسْمل عيناه، وهما من الناحية القتالية نفسِها أهم من السلاح في يده بطبيعة الحال. هذا السلاح الضرير سلاح أعزل، فاقد للوجهة والمنطَلق.

انتماء مؤلف هذا الكتاب منذ تفتح إدراكه وحسه ووجدانه في الأربعينات، هو لقضية الاستقلال الوطني، كان كذلك ولا يزال، ويدعو الله على ذلك حُسن الختام، الاستقلال الوطني بأعمق معانيه وأشملها. ومع تدرِّج السن والإدراك زاد الأمر لديه عمقًا وسعة، وتبلور على الموقف الاستقلالي عدد من الانتماءات: الديمقراطية، البناء الاقتصادي المستقل، الاشتراكية، الوحدة العربية، رفض التبعية لأية قوة خارجية: عسكرية، أو سياسية، أو اقتصادية. والديمقراطية قيمة شعبية سياسية، والاشتراكية قيمة

شعبية اجتماعية، وهما من لوازم الاستقلال وحفَظَته، والعروبة هوِية الاستقلال ولازِمته وحافظَته على النطاق الفسيح.

أثناء إعداد الكتاب قابلتني مشكلة تحديد معيار التقويم، الذي يؤثر في بناء المادة ويتأثر بها بالضرورة. كنت حذرًا أن أفرض قَنَاعاتي على مادة الدراسة وخشيت أن يكون تناولي للمادة التاريخية تناوُل من يحاكم التاريخ بمفاهيم ومواقف قد تكون جدَّت في مرحلة لاحقة. وكنت في الوقت نفسه لا أستطيع أن أتحيد حياد العُزلة والانخِلاع. فلست أجنبيًا، ولا أستطيع ألاّ أبالي إزاء مادة تاريخية، هي أحداث تتعلق بوطن أشعر بانتماء شريف له، وانتماء جهِير.

سهُل علي الأمر نسبيًا من حيث الأصول التقويمية العامة؛ لأن الفترة المدروسة كادت أن تكون متصلة بالفترة التي أُعِدَّت فيها الدراسة، من حيث مجمل الوضع التاريخي العام وأوضاع الصراعات الدائرة وطبيعتها، فلم يثُر لدي مشكل من مثل ما يثور لدى دارس التاريخ الوسيط، عندما يحاول دراسة الصراع بين الشيعة والعباسيين مثلاً، أو بين المعتزِلة والحنابلة.

ولكن وردت الصعوبة عند تقويم التيارات السياسية المختلفة، ولم يكن كلها أو بعضها قد امتزجت لدي وتكاملت عناصر ما أحسَبه الأهداف السياسية الكلية لتلك الفترة، ووجب علي تذليل هذه الصعوبة، بقدر ما تتأتى للدارس نزعة الإنصاف بين التيارات المختلفة، وبقدر ما يحل المشكل بين المادة التاريخية ومفاهيم الباحث، حلاً لا يخلُّ بموضوعية التأريخ.

ساغ لدي حل المشكل بوضع معيار للتقويم على أساس تصور سياسي واقتصادي واجتماعي، تُستمد كل عناصره من المادة التاريخية التي أخرجتها، فلا أضيف إلى هذا المعيار من عندي عنصرًا ما (بقدر ما يمكِّنني الحذَر والبعد عن الهوى). أي لا أضيف من زماني إلى زمان المادة شيئًا، ولكن هذا المعيار الذي أقوم بتركيبه من المادة التاريخية وحدها قد لا يمثِّل بالطريقة التي صِيغ بها وضعًا قائمًا فعلاً في الفترة المدروسة، فهو معيار واقعي وتاريخي في جزئياته، ولكنه قد يكون صوريًا في تركيبه المتكامل.

وكانت حُجتي مع نفسي في ذلك أن ما يُظَن كونه هدفًا أو فكرًا أو موقفًا صائبًا في زمان الكاتب، لا يقوم معيارًا تُقَوَّم به تيارات مرحلة لم ينطرح لديها هذا الهدف أو الفكر أصلاً. ولكن متى ظهر لهذا الهدف أو الفكر وجود وانطِراح في الفترة المدروسة، فإنه يمكن إدخاله عنصرًا في التقويم والتركيب؛ ففكرة العروبة مثلاً، لا تقُوم معيارًا أو عنصرًا تقويميًا في زمان العرابيين، ولكن يمكن أن يظهر الاعتبار بها في مصر من الثلاثينات، ثم إنها تنمو كعنصر تقويمي بمقدار نموها كهدف أو فكرة بعد ذلك.

ووِفقًا لهذا المنهج، بنيت معياري من التاريخ الوطني الديمقراطي للوفد، ومن تيارات التجديد في الوفد المصرَّة على انتمائها له ولشعبيته وعلى تطوير تراثه الوطني الديمقراطي في ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية (أمثال الدكتور مندور وعزيز فهمي). ومن نزعة عدم التهادن الوطني الموجودة لدى الحزب الوطني. ومن نداءات الاشتراكية وإيضاح الدوافع الاقتصادية للسياسات المختلفة للتنظيمات الماركسية، ومن النزوع العربي وهذا المزيج الموفَّق من الوطنية والاشتراكية والدين حسبما تفتقت صحيفة «**مصر الفتاة**» في نهاية الأربعينات، ومن القدرات التنظيمية والتوجهات الشعبية النضالية بدرجاتها المختلفة لدى هؤلاء، ومن دعوات الرشد والضبط لدى عناصر من غير الحزبيين تبحث عن إمكانات البناء الاقتصادي والسياسي المحكم الرشيد كالدكتور مندور، وبهذا المعيار التقويمي استقام في ظني ترشيد العنصر الذاتي، وكفالة قدْر من الضبط الموضوعي لحركة هذا العنصر وأثره في تناول المادة التاريخية.

وثمة جانب آخر حاولت أن أكون على حذر منه، وهو الاستغراق في المادة التاريخية وتفاصيلها ونثرياتها. فقد يحدث أحيانًا عند استخراج المادة التاريخية أن يطغى الرُّكام الضخم لهذه المادة على الباحث، فينجذب إليها ليصير كما لو كان جزءًا منها، ويخضع من حيث لا يعي لخِضَم التيارات المتفاعلة في الفترة المدروسة، وبهذا يسقط في مأزق «الصراع في التاريخ»، أي التعامل المباشر مع تياراته وصراعاته بظن أنه عنصر من مكوناته. هنا يتحول الباحث عن مهمته في «بحث» المادة التاريخية إلى

القيام بدور في العملية التاريخية، أي ينتقل من العمل التأريخي إلى العمل في التاريخ.

يحدث ذلك خاصة عندما تكون الفترة المؤرَّخ لها قريبة من الباحث، وممتدة بمشاكلها وأفكارها وأهدافها وصراعاتها في زمانه، ومثال ذلك تلك الفترة عينها محل الدراسة في هذا الكتاب. كما يحدث عندما تكون المسألة المؤرَّخ لها ذات دلالة حية في خِضَم ما يشتعل به حاضر المؤرخ من مشاكل وصراعات، ومثال ذلك «اشتراكية» أبي ذر الغفاري أو «عقلانية» المعتزِلة. في تلك الحالتين قد يتوحد الباحث مع مادته، وينزلق إلى موقف «حزبي» غارق في التعامل مع المادة كأنه طرف من أطرافها، وليس مراقبًا أو محلِّلاً. إنه يشعر أن المسألة المدروسة تشكِّل جزءًا من حاضِرِه (ولعل ذلك ما أملى عليه أصْل اختيارها للدراسة التاريخية) فيتحول هو إلى جزء من ماضيها. إنها جزء من مكوِّنات «ذاته» العصرية، فيتحول هو إلى أن يصير جزءًا من مكونات «الموضوع» المدروس.

وقد يجادل أو يصارع ويدافع، وقد يؤيد أو يهاجم ويخاصم، وقد يتحالف أيضًا!!

وتوقِّي ذلك يوجب على الباحث أصلاً وأولاً، أن يتسلح بأكثر وأقصى ما يستطيع من إمكانات الفهم لأوضاع الفترة المدروسة ومشاكلها، ولعلاقات اتجاهاتها بعضها ببعض، وسياق أحداثها فيما آلت عنه وما تؤول إليه. كل ذلك بُغية اكتشاف الوظائف المختلفة للأوضاع المختلفة والتيارات المتباينة والأفكار المتصارعة، أي يتعين على الباحث أن يدرك نسبة كل شيء إلى غيره من الأشياء ومكانة كل شيء من غيره، وذلك في الزمان المبحوث لا في زمان الباحث. أي يستبين خريطة الماضي والرسوم التصميمية لهياكل الحركة في السياق الماضي ولآليات العمل في ذلك الزمان.

وعلى سبيل المثال والاستطراد، يجري بعض مؤرخينا في الإسلاميات على تبني موقف المعتزلة ضد ابن حنبل، لما يرونه فيهم من عقلانية ورشد. وهذا موقف للمؤرخ قد تُفهم دواعيه الحاضرة، ولكن لم أستطع وفقًا

لذلك التصور فهم ماهيَّة العنصر السياسي والوظيفة الاجتماعية لموقف المعتزلة الفكري، وهو موقف لم يتخذوه كنظر فلسفي فقط، ولكن تبنَّته الدولة منذ عهد المأمون وفرضته بالقسْر على الناس، وعاقبت ابن حنبل وغيره في ذلك، ثم إن ابن حنبل في موقفه ذلك كان أكثر شعبية وكان يمثل جمهور فقهاء السنة، ثم إن ابن حنبل أيضًا هو مَن أثمرت شجرته أمثال ابن تيمية وابن القيم، وكانت شجرة المعتزلة شبه عقيم. فأين وظيفة الموقف الفكري في زمانه لا في زماننا؟

ومثال ذلك أيضًا، فكر الصُوفِية وحركاتهم. يرفضه بعض مؤرخينا لسبب يتفق مع الذي يقبلون من أجله المعتزلة. ثم لا نفهم بذلك كيف كان الصُوفِية وحركاتهم من أهم ما احتضن الجماعات الشعبية على مدى من السنين ممدود. أين وظيفة الحركة في زمانها؟

ومثال ثالث، إلغاء تجارة الرقيق في السودان وفي إفريقيَّة في القرن التاسع عشر. كيف تأتَّى أن يجري ذلك بدعوة من المصالح الأوروبية، وأن يتواكب مع أطماع بريطانيا في قارتنا. ماذا أريد بهذا الهدف النبيل (إلغاء تجارة الرقيق) على أيدي المستعمرين؟ وماذا أسفر عنه لصالحهم ولصالح إفريقيَّة في السياق العَيني الملموس. أين الوظيفة في استخدام حتى أنبل الشعارات؟

إدراك خريطة الزمان المدروس، ومكان كل فعل أو قول من غيره وأثره فيه، هو ما يمكن به أن يتوقى الباحث مخاطر التوحُّد مع المادة المدروسة وتوحُّد زمانه بزمانها. وفضلاً عن ذلك، فعلى الباحث في ظني من ناحية أُخرى أن يبتعد عن مادته بين الحين والحين ليكون أقدر على استبعاد النثْريات التي لا تفيد في إدراك الوظائف المتبادَلة، ولا في بناء الهيكل العام للفترة المدروسة وتحديد سياقها وقواها الدافعة والمحافِظة، وكذلك استبعاد ما لا يفيد من الجوانب السلوكية الفردية، وما يلتَبس من تلك السلوكيات بالعمل العام، مثلما يحدث من مناورات وغيرها. ومذبحة محمد علي للمماليك تعتبر مثلاً قمة في السلوك الغادر المشين (وبالمناسبة نجد لها أمثلة عديدة في التاريخ الأوروبي الوسيط، وفي

التاريخ الحديث بصور أكثر خَفاء وإحكامًا)، وإن امتعاض الباحث غير المنكور دوافعه من هذا المسلك، لا ينبغي أن يطمِس قدرته على تبين ما أسفرت عنه الواقعة من آثار، قد يراها دافعة في السياق التاريخي، ووفق رؤية معينة له، لو أتت تلك الآثار بغير ذلك الطريق.



٩ ـــ الدولة العثمانية:

أبعاد التحيّز في دراسات النظام الدولي وفي دراسات التاريخ الإسلامي

د. نادية مصطفى

المقدمة[١]:

١ ـ تعد إشكالية التحيز من أهم الإشكاليات المنهاجية التي تعرفها العلوم الاجتماعية، ولقد تبلورت هذه الإشكالية خلال عملية تَطور مناهج ومقتربات هذه العلوم نحو اكتساب درجة أكبر من «العِلمية»، أي نحو تطبيق ما يعرف بـ «المِنهج العلمي» على أساس أن أحد الأركان الأساسية في هذا المِنهج (أو بمعنى أدق غايته الأساسية) هو تحقيق «الموضوعيَّة» في

---

(١) تمّ إعداد هذه الدراسة من واقع مضمون بعض أجزاء مشروع «العلاقات الدولية في الإسلام»، والتي تمت صياغتها، والتي ستنشر مع أجزائه الأُخرى حال إتمام المشروع بصورة كاملة. ولقد تم هذا المشروع تحت الرعاية المادية والأدبية للمعهد العالي للفكر الإسلامي، وتحت إشراف مكتب المعهد في القاهرة.
والجزء الذي أُخذت عن مضمونه هذه الدراسة هو الجزء الخاص بالتعامل مع التاريخ الإسلامي. وهو يتضمن دراسة منهاجية تحت عنوان «مدخل إسلامي لدراسة التطور في وضع ودوْر العالم الإسلامي في النظام الدولي: مشاكل وضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي».
كما يتضمن خمسة أبواب تحلل «تطور وضع ودوْر العالم الإسلامي في النظام الدولي» في خمس مراحل تاريخية كبرى. ولقد قامت د. نادية محمود مصطفى بكتابة الدراسة المنهاجية والبابين الثالث والرابع وهي الأجزاء التي تم النقل عن مضمونها عند إعداد هذه الدراسة عن التحيز.

تحليل الظاهرة الاجتماعية. حيث يصبح هذا التحليل خاليًا من التحيزات الشخصية والسياسية والإيديولوجية؛ لأنه يقوم أساسًا على استخدام أساليب التحقُّق المنطقية أو التجريبية أو الرياضية في دراسة الظواهر حتى يمكن تقديم نتائج موضوعية خالية من تحيزات الأحكام القيَمية.

وبدون الدخول في تفاصيل «المنهج العلمي» وما يثيره من إشكاليات تتصل بصورة أو بأُخرى بالموضوعية أو الحياد أو عدم التحيز، وهي الإشكاليات التي تطرح نفسها أيضًا - وبدرجات مختلفة - في مجالات معرفية أُخرى (الفلسفة، الإيديولوجية، القيَم) يكفي القول: إن الأسلوب العلمي بالرغم من أنه لا ينبني على موقف معرفي محدد ولا يلتزم بنظرية أو فلسفة معينة إلا أنه لا يضمن عن طريق أساليب التحقق تحقيق الموضوعية الكاملة أو الحياد أو الابتعاد التام عن أي نوع من أنواع التحيز[٢]، ولذا تقول بعض الاتجاهات البحثية في هذه القضية إنه لا وجود للموضوعية في العلم الاجتماعي، ومن ثَم فهناك من يتكلم عما يسمى الذاتية البينية Intersubjectivity كبديل عن الموضوعية، وهي القدرة على نقل نمَط من المعرفة من شخص يحوزه إلى آخر لا يحوزه، ولكن على النحو الذي يمكّنه من فهمه، وبحيث يمكن للطرفين أن يدرِسا نفس الظاهرة، ويقارنا بين نتائج كل منهما[٣]. ومن ناحية أُخرى فإن بعض التوجهات البحثية ترى أن إخفاء التقويم هو الطريق المفتوح للتحيز، وليس وجود التقويم في حد ذاته؛ ومن ثَم فإن التصريح بالمقدمات القيَمية هو الذي ييسر التحقق من التحيُّزات حيث يصبح الباحث واعيًا بمنظومته القيَمية، ومدرِكًا لأبعادها واختلافها عن أبعاد المنظومات الأُخرى بدلاً من ألا يكشف عنها؛ فيبدو

---

(٢) انظر على سبيل المثال: د. صلاح قنصوه: **الموضوعية في العلوم الإنسانية - عرض نقدي لمناهج البحث**. دار الثقافة - القاهرة ١٩٨٠ ص ٣٣٥ - ٤٠٧.

David Nachmias, Chava Nachmias: *Research Methods in the Social Science*, Second Edition, St. Martin's Press, USA, 1981, pp. 3-28.

د. السيد عبد المطلب غانم: رسائل منهجية (١): الوُجهة العلمية، مايو ١٩٩١. (غير منشورة).

(٣) D. Nachmias, C. Nachmias: op. cit., pp. 17 - 18.

وكأنه يعرض كل الحقيقة. وهذه المقدمات القيَمية قد تكون كامنة في المسلك العلمي فهي التي تحُث الباحث على اختيار مشكلته ووقائعه وأدواته المنهاجية، وقد تكون هي تقويمات الباحث الذاتية ووجهة نظره الخاصة إزاء موضوعات دراسته(٤).

٢ ـ وبالنظر إلى علم العلاقات الدولية ـ وهو من أحدث أفرع العُلوم الاجتماعية ـ نجد أن هذه القضية قد تأثرت على مستويين:

المستوى الأول: هو مستوى تطور المنظورات الغربية لهذا المجال الدراسي منذ نهاية الحرب العالمية الأُولى. ففي انتقاله من المنظور التقليدي إلى المنظور السلوكي أو العلمي كانت قضية الموضوعية أو الحياد أو عدم التحيز تمثل أحد أبعاد الجدال بين المنظورين. فيرى المدافعون عن المنظور العلمي في دراسة العلاقات الدولية (والذي يهدف للوصول إلى نظرية عامة تستند مقولاتها وافتراضاتها على أساليب التحقُّق الدقيقة) أنَّ الأسلوب العلمي أكثر موضوعية من أساليب المنظور التقليدي (والتي تستند على أساليب تعتمد على ممارسة الحكم)؛ لأنه يقلل من الأحكام والتحيزات الشخصية حيث أنه لا يمكن في هذا المجال الحديث عن موضوعية مطلقة.

المستوى الثاني: هو مستوى انتقاد سيادة الأنساق المعرِفية الغربية أو المنظورات والمقتربات الغربية في هذا المجال الدراسي، وهي السيادة التي تعكس تفوق وهيمنة الفواعل الدولية الغربية في النظام الدولي، في حين يعكس الاتجاه النقدي لها تطور وتعقُّد أبعاد الظاهرة الدولية المعاصرة (من حيث الأطراف والقضايا والعمليات الدولية). فلقد برزت تيارات ومدارس فكرية تنتقد مدى ملاءمة مناهج هذه المنظورات الغربية لدراسة مشاكل وأوضاع الأطراف الأُخرى الدولية غير المهيمنة، ولهذا تبلورت المحاولات لتطوير مقتربات بديلة تتواءم ومتطلبات وغايات هذه الدراسة، وكان من أهم هذه المحاولات تلك المتصلة بأوضاع وسياسات دول العالم

---

(٤) د. صلاح قنصوة: مصدر سابق ص ٣٨٨ ـ ٣٩٤.

الثالث دون تحديد لخصوصية أو ذاتية منظور إسلامي.

٣ ـ وهكذا ـ وعلى ضوء ما سبق ـ فإن اقترابنا في هذه الدراسة مزدوج الأبعاد: فهو يسعى من ناحية إلى اكتشاف ومناقشة تحيزات قائمة تؤثر على مجال حركة باحث العلاقات الدولية ورؤيته، ولكن يسعى هذا الاقتراب من ناحية أُخرى إلى تقديم تحيزات إسلامية بديلة انطلاقًا من الاعتراف بأن التحيز هو ذاته ليس شرًا مطلقًا بشرط التصريح به وعدم الادعاء بأنه يمثل بمفرده كلَّ الحقيقة، وانطلاقًا من الاعتراف أيضًا بأنه لا يمكن إلغاء التحيزات تمامًا مهما كانت درجة علمية التحليل، وإن كان من الضروري اكتشافها ـ وخاصة الكامنة الخفية ـ ومناقشتها بأسلوب علمي سليم لتقديم بديل لها، وينبع اقتراب الدراسة من هذه القضية من صميم خبرة فعلية استغرَقتها أعمال الإعداد ثم تنفيذ مشروع «العلاقات الدولية في الإسلام»، فلقد انطلق هذا المشروع وبدأ كرد فعل لذلك الإحساس والإدراك الذي تبلور تدريجيًا لدى ـ أعضاء فريق البحث ـ عن مدى تحيز الأُطر النظرية والتطبيقية في مجال دراسة العلاقات الدولية، وذلك بالابتعاد عن أو إغفال أو إهمال أو إسقاط أو تشويه الخبرة الإسلامية بأبعادها الفكرية والحركية، التُراثية منها والمعاصرة.

وخلال العمل في المشروع من أجل صياغة وتنفيذ نموذج لعلاج هذا النمَط من التحيز، وذلك بتقديم منظور إسلامي أصولي وتاريخي وفكري للعلاقات الدولية، تَمَّ اكتشاف ومناقشة أنماط أُخرى من التحيزات في مجالات الفكر والتاريخ الإسلامي.

وقد اختارت هذه الدراسة نطاقًا محددًا من هذه الخبرة الإسلامية لتبين من خلاله كيفية اكتشاف سِمات وآليات هذه التحيزات، وكيفية الانتقال منها إلى تحيزات أُخرى (إسلامية).

وهذا النطاق هو «الدولة العثمانية» وسيقتصر توظيف هذا النطاق على تاريخ الدولة العثمانية أحيانًا (تاريخ مركز الدولة في الأناضول)، كما سيمتد أحيانًا أُخرى إلى تاريخ العصر العثماني وهو أحد عصور التاريخ الإسلامي.

وستنقسم هذه الدراسة إلى جزءين أساسيين:

أحدهما: يتناول أبعاد التحيز في مجال دراسة النظم الدولية.

وثانيهما: يعرض لأهم أبعاد هذا التحيز في مجال دراسة التاريخ الإسلامي.

وفي البداية يجدر التوقف عند بعض الملاحظات التمهيدية والتوضيحية:

(أ) تكتسب عملية استكشاف أنماط التحيزات ومناقشتها ضرورة عملية وفكرية.

فمن ناحية هي تشارك في إعادة التوازن إلى المقررات الدراسية والبرامج البحثية على نحو يعيد تشكيل ذهن ورؤية الدارس والباحث المسلم في مجال العلاقات الدولية حتى يمكن التخلص من ـ أو على الأقل انتقاد ـ هيمنة الأنساق الفكرية الغربية، وحتى يمكن الخروج من أزمة الفكر الإسلامي التي تقع في صميم أزمة الأُمة الإسلامية المعاصرة ومن ناحية أُخرى: فإن الخبرة العثمانية غنية بالمدلولات والدروس التي تساعد على تعميق فهم جذور مشاكل وأوضاع حديثة ومعاصرة، ومن ثَم تساعد أيضًا على تعميق فهم إمكانات التغيير وقيوده وضوابطه.

(ب) من الضروري تحديد المعايير التي على ضوئها يمكن اكتشاف نمط للتحيز واكتشاف آليَّات عمله وتأثيره على الباحث لتوجيهه نحو موضوعات معينة واستبعاد موضوعات أُخرى، ومن ثَم الوصول إلى نتائج معينة واستبعاد أُخرى، كذلك لا يكفي بعد هذا الاستكشاف المزدوَج مجرد الرفض لهذا النمط وآلياته وعواقبه، ولكن يجدر بيان مبررات هذا الرفض وبديله.

(حـ) إن اكتشاف ثم مناقشة ثم استبدال نمط من التحيز ليس عملية فردية، ولكن عملية جماعية تراكُمية تتم على عدة مستويات، فهي لا تتم بالنظر في دراسةٍ أو مصدرٍ محدد، حيث لا نبحث في تحيز مصادر أو أقلام بعينها، ولكن ننظر في مجموعة من الأدبيات والاتجاهات التحليلية حتى

نصل إلى استكشاف وجود اتجاه أو نمط من التحيز حول موضوع أو قضية محددة. وهذا النظر يتم من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكُمي لمجموعة من الأدبيات في مجال محدد، وعلى صعيد جماعة بحثية محددة النطاق المكاني والمجال المعرِفي. فإنه في ظل عملية الإنتاج المعرفي الضخمة وتعدد تنوع سبل النشر وقنواته يصبح من الدقة الحديث عن تحيُّزات في دراسة موضوع محدد كما يظهر في أعمال جماعة بحثية ما. هذا وبالرغم من أهمية النقد التراكُمي للتحليلات في عملية استكشاف التحيزات ومناقشتها إلا أن الجماعات البحثية العربية المختلفة في مجال العلاقات الدولية والتاريخ الإسلامي تفتقد هذه العملية بدرجة كبيرة. على العكس فإن الجماعات البحثية الغربية تَرجع إنجازاتها المتطورة (بغض النظر عن تحيزاتها) في جانب كبير منها إلى عملية النقد التراكُمي المعرِفي هذه. والجدير بالذكر هنا أن تحيزات هامة - عند دراسة الدولة العثمانية - ليست غربية فقط، ولكن عربية أيضًا وهي لا ترجع إلى التأثر والنقل عن المنظورات الغربية فقط ولكن إلى اعتبارات أُخرى عديدة كما سنرى.

(د) يثير استكشاف هذه الدراسة ومناقشتها لأنماط من التحيزات عند تناول تاريخ الدولة العثمانية (أو التاريخ العثماني) في مجال التاريخ الإسلامي - يثير إشكالية هامة وهي حدود العلاقة بين المؤرخ وبين المحلل السياسي، وحدود تطبيق أدوات التحليل في العلوم الاجتماعية عند دراسة موضوعات وقضايا مراحل تطور التاريخ الإسلامي. فإذا عرفنا أن دراسة ظاهرة العلاقات الدولية كانت - قبل تطوُّرها في شكل نظام دراسي مستقل - تُعد جزءًا من دراسة التاريخ وخاصة التاريخ الدبلوماسي (وكذلك القانون الدولي، الفلسفة. . .) فإنها بعد ظهور علم العلاقات الدولية لم تفقد روابطها مع دراسة التاريخ حيث ظل التاريخ كمصدر للتنظير والخبرة يحوز اهتمامًا من المدارس المختلفة، ومع ذلك يظل لكل من المؤرخين ومتخصصي العلاقات الدولية والفلاسفة مقترباتهم الخاصة والمختلفة لتفسير ودراسة الظواهر الدولية نفسها. كذلك لا يقدِّم أيُّ جانب بمفرده إجابة شافية وكاملة، كما لا يسعى كلٌّ منهم إلى نفس الأهداف البحثية، ففي حين تظل المادة التاريخية غاية في حد ذاتها بالنسبة للمؤرخ فهي وسيلة

بالنسبة لدارس العلاقات الدولية يقترب منها من خلال أُطر تحليلية ونظرية تختلف عن نظائرها لدى المؤرخ.

ومن ثَم فإن اقتراب مشروع العلاقات الدولية من مجال التاريخ الإسلامي كان يحيطه صعوبات شديدة، أخشى أن تكون قد أوقعتنا فيما يمكن أن يأخذه علينا متخصصو علم التاريخ، ولكن عُذري هو القناعة بضرورة وأهمية المحاولة تأكيدًا لحيوية التعاون بين مجالات معرفية مختلفة، في سبيل دفع وتطوير الدراسات الإسلامية، وفي سبيل إبراز تحيزاتها الخاصة في مواجهة هيمنة التحيزات الغربية.

أولاً: التحيز في مجال دراسة النظام الدولي: إسقاط الخبرة العثمانية

١ ـ اشترك مؤرخو ومتخصصو علوم اجتماعية في الدعوة للاهتمام بالعلاقة بين دراسة التاريخ وبين دراسة هذه العلوم ـ ومنها العلوم السياسية، وكما اهتمت روافد من المنظور الغربي بالعلاقة بين التاريخ والسياسة بصفة عامة، اهتمت روافد أُخرى منه بدَور التاريخ في مجال دراسة العلاقات الدولية. كذلك ساهمت بعض المقتربات النظرية في هذا المجال بتوظيف التاريخ عند دراسة النظم الدولية.

فخلال مسار تطور الدراسة العلمية للعلاقات الدولية منذ الحرب العالمية الأُولى وحتى الآن تعددت الروافد التي اهتمت بوضعية التاريخ في نطاق هذه الدراسة، ولقد مثَّلت طبيعة هذا الاهتمام أحد الأبعاد الأساسية في الجدل الذي ثار بين المدرسة التقليدية والمدرسة السلوكية، والذي برز أيضًا خلال مرحلة ما بعد السلوكية. فإذا كانت دراسات التاريخ الدبلوماسي تُعد من أهم أركان المدرسة التقليدية، وإذا كانت دراسات النظام الدولي تُعد من أهم أركان المدرسة السلوكية؛ فإن التاريخ وإن كان يقع في قلب الأُولى فهو يعد أداة هامة من أدوات الثانية. أي أن التاريخ وإن كان معطيات هامة في دراسة العلاقات الدولية إلا أن هناك فارقًا بين استخدام دارسي التاريخ الدبلوماسي وبين استخدام

دارسي النظم الدولية للمادة التاريخية.

ولقد تم توظيف التاريخ في مجال دراسات النظام الدولي في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: هو الذي يرى في التاريخ مصدرًا للمادة الأولية اللازمة لصياغة بعض الفروض النظرية، ومعملاً لدراسة العلاقة بين السبب والنتيجة، واختبار الفروض.

والاتجاه الثاني: ينطلق من واقع تاريخي محدد ويحاول وِفق معايير معينة التمييز بين أنماط من النظم الدولية التاريخية أو يحاول مجرد متابعة التطور التاريخي للعلاقات الدولية بالاستعانة بأُطُر التحليل النظُمي.

أما **الاتجاه الثالث**: فهو الذي يهتمّ بتنظير أسباب صعود وسقوط الإمبراطوريات أو القوى الكبرى المهيمنة التي تتابعت على مدار التاريخ، وخاصة منذ القرن السادس عشر الميلادي. ولقد أينع هذا الاتجاه خلال العِقد الماضي نظرًا لطبيعة المرحلة الراهنة من تطور النظام الدولي بسبب التحولات الكبرى التي تحدث في توزيع القوى العالمية.

٢ ـ ودون التوقف بالتفصيل عند النماذج الرائدة لهذه الاتجاهات الثلاثة، فإن ما يعنينا التنبيه إليه أنها لم تتطرق إلى الخبرة والممارسات الدولية في مراحل التاريخ الإسلامي بصفة عامة ومرحلة التاريخ العثماني بصفة خاصة. فلقد اقتصرت على خبرة النظام الأوروبي وخاصة منذ وِسْتفاليا. حقيقة تناولت أدبيات التاريخ الدبلوماسي الغربية الدولة العثمانية ـ وخاصة خلال القرون الثلاثة الأخيرة من عمرها ـ باعتبارها واحدة من عدة قوىً كبرى مثلت أطراف نظام توازن القوى المتعدد التقليدي، ولكن نجد أن الدراسات الرائدة للتنظير حول سمات وعوامل التطور في النظم الدولية التاريخية لم تمتد إلى إسهام الخبرة العثمانية بل أسقطَتها، وبالرغم من أن هذه الخبرة كانت تعدّ ـ خلال المرحلة التي اهتمت بها هذه الدراسات ـ مركزًا للقوة العالمية ومبعثًا لأخطر التحديات التي واجهت نظام العلاقات الأوروبية سواء بصورة إيجابية (خلال مرحلة

القوة والهيمنة العثمانية العالمية خلال القرن السادس عشر والسابع عشر) أو بصورة سلبية (خلال مرحلة التدهور والضعف ثم الانهيار).

٣ ـ إن هذا الإسقاط لهذه الخبرة على هذا النحو إنما يعبر عن نمط من التحيز الغربي، مبعثه رفض خبرة الطرف الآخر وعدم الاعتراف بها، ولكن ما هي أسباب هذا النمط من التحيز؟ وما هي جذوره؟

يمكن القول أن هذا الإغفال أو التجاهل أو الإسقاط يعكس اهتمامًا مقصورًا على الذات نابعًا من الاعتراف بضرورة الاختيار بين الخبرات والتجارب التاريخية على صعيد هذا النطاق الزمني والحضاري الممتد في تاريخ العالم، ولقد عبَّر صراحة عن هذا المبدأ بعض أعلام دراسة العلاقات الدولية في الغرب.

ولكن من ناحية أُخرى: يمكن القول أيضًا إن هذا الإسقاط يعكس وبدرجة أساسية رفضًا من نوع آخر للاعتراف بالغير. ويمثل هذا الرفض امتدادًا وترجمة صريحة للانفصال الذي كان قائمًا بين الأنظمة القديمة. حيث أنها لم تكن من الشمول بحيث تتناول العالم بأسره، فكان كل نظام كما يوضح «مَجيد خدُّوري» يُعنى بتنظيم العلاقات بين كيانات مستقلة ودول مختلفة في منطقة معينة من العالم ذات إطار حضاري مشترك ولم تكن هذه النظم «دولية» حسب مفهومنا اليوم؛ لأن كل نظام كان منفصلاً وخاصًا. ولم يكن هناك من سبيل لدمْج هذه الأنظمة المختلفة في نظام واحد مترابط، حيث كان كل منهم يدعي لنفسه التفوق على غيره.

بعبارة أُخرى يمكن القول إن عدم امتداد التحليل النظُّمي المعاصر إلى الخبرة الإسلامية ـ وخاصة العثمانية ـ إنما مبعثه عدم الاعتراف بأنها كانت جزءًا من النظام الدولي في ذلك الحين، وهو النظام الذي نشأ من وجهة نظرهم أوروبيًا حيث تطورت قواعدُه ومبادئُه القانونية لضبط العلاقة بين الدول المسيحية وحدها في عصر بدأت فيه سيادة الدول الغربية على العالم، وبقدر ما ظهرت سِمَة عدم الاعتراف هذه في رؤية مفكري وقانونيي أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي عن العلاقة بين الدولة العثمانية والدول المسيحية، بقدر ما وجدت مدلولاتها

وامتداداتها في تقاليد البحث العلمي لدى محللي النظم الدولية المعاصرين الذين أسقطوا خبرة الدولة العثمانية، وهي الخبرة التي كان لا بد وأن تدعِّم مدلولات وقواعد التنظير حول قضايا هامة مثل صعود وسقوط الدول الكبرى، وحول أثر الدولة الإسلامية في التفاعلات الدولية.

ولم يكن هذا الوضع إلاّ جزءًا من تيار عام طغى على مجالات دراسية أُخرى حديثة معاصرة فإن المؤرخين الغربيين أيضًا - كما يقول أساتذة التاريخ الإسلامي - قدموا تاريخ العالم كله من زاوية نظرٍ غربية إقليمية جعلت من أوروبا مركزًا للعالم تدور حوله التواريخ الأُخرى، التي غدت ظلالاً باهتة لهيكل التاريخ الأوروبي العالمي. كذلك فإن نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة تزامنت مع الفترة التي تكوَّن فيها وعي الغرب بأنه أضحى مركز العالم، ومن ثَم تعددت التحيزات في مناهج هذه العلوم خاصَّةً بِصَدَدِ طبيعة القضايا موضع الاهتمام، والفروض والنتائج.

إذن كيف يمكن تطوير نموذج معرِفي يواجه هذا التحيز ويعالج قصور نتائجه؟

بالرغم من أن عدم الاعتراف بالغير لم يكن مقصورًا على الطرف الأوروبي المسيحي، حيث أن الطرف العثماني أيضًا لم يكن يعترف به، وهو الأمر الذي تغير تدريجيًا تحت تأثير عوامل الضعف العثماني منذ نهاية القرن ١٧، وحتى تحقق الإندماج الكامل للدولة العثمانية في النظام الأوروبي منذ منتصف القرن ١٩، أي بالرغم من انفصال النظم القانونية الدولية International Legal Order للطرفين، إلا أنه لا يمكن إنكار أن العلاقات والتفاعلات بينهما قد انتظمت في نَسَقِ نظام دولي International System، ومن ثَم فوفقًا لتعريف النظام الدولي (النسق: System)، والأبعاد النظرية للتحليل النَّظمي: فإنه يمكن دراسة هذه العلاقات الإسلامية - غير الإسلامية في مرحلة التاريخ العثماني (وغيرها من مراحل التاريخ الإسلامي) على ضوء هذه الأبعاد. ويجب أن تهدف هذه الدراسة إلى تحديد وضع الدولة العثمانية في خريطة وهيكل توزيع القوى العالمية في فترات متتالية من التطور التاريخي للنظام الدولي، على نحوٍ يوضح مراحل صعود

وهبوط الدولة العثمانية، والقواعد التي حكمت هذه العملية، والعوامل المختلفة التي كانت وراءها، وخاصة ما يتصل بتحديات العلاقات مع الأطراف غير المسلمة. وهذا ما تحقق بإذن الله وعونه على صعيد الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ليس بالنسبة للتاريخ العثماني فقط ولكن أيضاً بالنسبة لمراحل التاريخ الإسلامي السابقة عليه.

لقد تمّ توظيف المادة التاريخية وفقًا لأبعاد التحليل النظمي للعلاقات الدولية، على نحوٍ ساهم في إبراز الكليات وليس الجزئيات، الأنماط التاريخية وليس الأحداث المفردة، التحولات الكبرى وليس الوقائع المحددة، مع التركيز في نفس الوقت على قضايا وموضوعات هامة المدلول بالنسبة للعوامل المختلفة التي أبرزت التحدي الخارجي للدولة العثمانية في كل مرحلة من مراحل تطورها، وخَلَّفَتْ آثارَها على مسار تطور النظام الدولي الإسلامي.

وبقدر ما ساعد مثل هذا التحليل على تقديم صورة العلاقات الدولية في هذه المراحل من زاوية الطرف الإسلامي لهذه العلاقات؛ بقدر ما هدَف أيضًا إلى استخلاص قواعد عن إشكاليات بحثية محددة يمكن أن تمثِّل إضافة وتراكمًا معرفيًّا وعلميًّا في مجال تنظير عمل وتطور النظم الدولية، ومن أهم هذه الإشكاليات تلك المتصلة بأسباب صعود الدول الكبرى وسقوطها، حيث أن الخبرة العثمانية غنية في هذا المجال، وكذلك تلك المتصلة بطبيعة تأثير الوظيفة العقيدية كمحرك للسياسات الإسلامية، وخاصة في فترات ضعف القوة الإسلامية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه العملية التطويرية لنموذج بديل على هذا النحو إنما التزمت بمعيارين أساسيين أولهما: عدم الاقتصار على التفاعلات العثمانية ـ الأوروبية المباشرة، وثانيهما: تقديم صورة كلية وشاملة من العلاقات الإسلامية ـ غير الإسلامية، والتي تقوم فيها الدولة العثمانية ـ من بين كل الأطراف الدولية الإسلامية ـ بدور الفاعل الدولي الأساسي الإسلامي، ومركز القوة الإسلامية العالمية، وهو الدور الذي انعكس بقوة على أنماط التفاعلات الإسلامية ـ العثمانية، والإسلامية ـ

الأوروبية، والعثمانية ـ الأوروبية، ولقد ترتب على هذا المقترب تحقيق قدر هام من التفاعل والربط بين مستويات متنوعة من التفاعلات الدولية الإقليمية، والجزئية الإسلامية والأوروبية، على نحو يعالج القصور في التواريخ الإسلامية الجزئية (القومية والمحلية)، كما أمكن تقديم تحليلات متوازية زمنيًا بين ما كان يجري في مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامي، وما كان العالم المحيط يشهده من أحداث في هذه المرحلة نفسها.

وإذا كانت هذه الإجراءات تستجيب لمتطلبات عديدة لتطوير مناهج ومقتربات إعادة كتابة التاريخ الإسلامي في عصوره المختلفة فهي كانت أكثر استجابة لطبيعة مرحلة التاريخ العثماني بصفة خاصة، والتي اتسمت بتعدد مراكز القوة الإسلامية المستقلة من ناحية، كما شهدت تلاحمًا وتفاعلاً أكبر مع تاريخ الطرف الآخر من ناحية أُخرى، ومن هنا كانت ضرورة وأهمية البحث عن نمط العلاقات العثمانية مع مراكز القوىٰ الإسلامية الأُخرى، وذلك في ظل كسر الحواجز التاريخية الصناعية التي تحول دون الربط والمقارنة والجمع بين تاريخ أوروبا وتاريخ العالم الإسلامي، ولكن مع الانتباه لكل محاذير مصطلحات «التاريخ العالمي»، «الوحدة العالمية».

ومن ناحية أُخرى: الالتزام بضوابط ومعايير إسلامية في النظر لتاريخ هذه العلاقات، وعند تقويمها، وذلك تفاديًا وعلاجًا لأنماط أُخرى من التحيزات الغربية والعربية، والتي برزت لنا خلال التفاعل مع مصادر التاريخ الإسلامي من أجل تحقيق الأهداف البحثية السابق الإشارة إليها، والتي تهدف بدورها لمواجهة التحيز بإسقاط خبرة الدولة العثمانية من نطاق الأعمال الرائدة الغربية في مجال دراسة النظم الدولية (كما سبق وأوضحنا)، وهذا يقودنا إلى المجموعة الثانية من التحيزات عند دراسة الدولة العثمانية.

ثانيًا: التحيزات في مجال دراسة التاريخ الإسلامي بين الإهمال والتشويه، وبين التطرف في الهجوم أو الدفاع

يمثل عصر التاريخ العثماني أحد عصور التاريخ الإسلامي التي

يواجه التعامل معها سواء من جانب المؤرخين أو متخصصي العلوم الاجتماعية أنماطًا متميزة من التحيزات الغربية أو العربية أو المشتركة بين الطرفين، ويمكن أن نشير إلى ثلاث مجموعات أو أنماط من التحيزات في مجال دراسة التاريخ العثماني:

أولها: يتصل بالتحيزات في مجال مصادر هذه الدراسة.

ثانيها: ينبثق من مجال تقويم اتجاهات التطور في الممارسات الدولية الإسلامية، ودور الممارسات العثمانية بصفة خاصة في إحداث ما يسمى بالفجوة بين «النظرية الإسلامية والتطبيق» في نطاق العلاقات الدولية.

ثالثها: يثور حول مجموعة من القضايا أو السياسات المتصلة بالدور والوضع العالمي للدولة العثمانية.

١ ـ التحيز في مجال المصادر:

أسباب ومظاهر إهمال دراسة التاريخ العثماني

يكتسب هذا النمط من التحيز أهمية خاصة لأنه يساعد ـ ولو جزئيًا ـ على بيان بعض أسباب أنماط التحيزات الأُخرى وسبل علاجها والتي سيرد ذكرها وتتمثل آليات التحيز في هذا المجال في ثلاث صور:

أ ـ **وتظهر الصورة الأُولى** في شكل إهمال دراسة التاريخ العثماني والتعتيم عليه وعدم الاهتمام به بنفس قدر الاهتمام الذي حازته عصور إسلامية سابقة، فمن بين مجالات التاريخ الإسلامية نجد أن العصر العثماني هو أقلها تطورًا ولقد كان لهذا الإهمال مظاهره وأسبابه المختلفة بقدر ما تطورت درجته وطبيعته، ولقد ساهمت أقلام غربية وليست تركية أو عربية فقط في كشف أبعاد هذا النمط من التحيز والدعوة لعلاجه، فلا يمكن إنكار أن جهودًا غربية علمية متميزة قد قدمت رؤى تنقد تحيزات غربية أُخرى.

فعلى سبيل المثال: تغلبت في الأدبيات التاريخية الغربية عن القرن السادس عشر صورة سلبية غير إيجابية عن المجتمعات الآسيوية الشرقية

ومن ثَم عن المجتمع العثماني بمعنى أنه لم يستطع الاستجابة للتغيرات في الغرب.

فإن الطريقة التي اقترب بها الباحثون الأوروبيون من التاريخ العثماني خلال هذه المرحلة انعكست بقوة على ظهور تلك الصورة، فإن رؤية الباحثين الغربيين لما أحدثته الاكتشافات الجغرافية من انقلاب في مراكز القوة العالمية والنشاط السياسي دفعتهم لإنتاج أدبيات ضخمة عن هذا الحدَث العالمي التأثير. لذا انصرف الاهتمام عن مصادر تاريخ الطرف الآخر، ولقد كان الاهتمام بهذه الأخيرة من شأنه أن يغير من أبعاد هذه الصورة ويبين أبعادًا أُخرى هامة وهي حِفاظ المجتمعات الشرقية على تجانسها، وحقيقة التأثير التركي المسلم على الغرب من خلال التنافس على توزيع القوة العالمية حول حوض المتوسط خلال القرن السادس عشر.

ومن ناحية أُخرى: كما يقول المؤرخ التركي كمال كاريات ـ لم يحظَ التاريخ العثماني بين صفحات معظم دراسات التاريخ العالمي والعديد من دراسات التاريخ الأوروبي والآسيوي إلا بإشارات موجزة وهامشية، أما الأعمال الغربية الكبرى عنه والتي ظهرت في القرن ١٩، ٢٠ فلم تكن إلا أعمالاً تاريخية تقليدية مستمدة أساسًا من اليوميات العثمانية والتواريخ الرسمية العثمانية ولا تستند إلى مقتربات أو أطر نظرية متطورة لتحليل المادة التاريخية بطريقة علمية موضوعية، ويرى كاريات ـ أنه من الصعب تفسير هذا الإهمال للتاريخ العثماني حيث أن تطور الدولة العثمانية منذ بدايتها وحتى سقوطها قد ارتبط بقوة بتاريخ أوروبا تأثيرًا وتأثرًا بل إن صعود هذه الدولة وسقوطها قد حكَمه بدرجة كبيرة نفس القوى الاجتماعية والاقتصادية التي شكَّلت مسار التاريخ الأوروبي، ويرجع كاريات أسباب هذا الإهمال إلى عاملين أساسيين: **العامل الأول**: هو نمط العلاقة الصراعية بين العثمانيين وبين الدول الأوروبية والصورة السيئة التي أخذها الغرب عن الترك، وهذه الصورة تطورت من الخوف عقب سقوط القسطنطينية، إلى الرهبة والإعجاب خلال القرن ١٦ إلى عدم الاهتمام والاحتقار خلال القرن ١٧، ١٨. ولقد استمرت صورة أوروبا عن الترك في العصور الوسطى والحديثة تغذي صورتهم في عصر الاستعمار التقليدي

والإمبريالية الأوروبية. **أما العامل الثاني** فهو ظهور القومية والدول المستقلة في البلقان وأرجاء العالم الإسلامي الذي كان يتبع الدولة العثمانية، ولم يكن لدى هذه الدول أي اهتمام بالتاريخ العثماني نظرًا لتأثير الاعتبارات السياسية والإيديولوجية كما سنرى لاحقًا.

ومن ناحية ثالثة: نبهت مصادر تاريخية عربية أيضًا إلى أسباب أُخرى عربية وتركية معاصرة ساهمت في إهمال دراسة التاريخ العثماني، ألا وهو ضعف، إن لم يكن انعدام الترجمة إلى العربية عن المصادر التركية الأولية نظرًا لغياب العنصر التركي في الساحة العلمية العربية وغياب العنصر العربي في الساحة العلمية التركية وذلك تحت تأثير وطأة اعتبارات سياسية وقومية مما أدى إلى إسقاط التاريخ العثماني من حسابات التاريخ العربي أو تقديمه في صورة مشوهة ومتحيزة كما سنرى، فإن نقص المصادر التي تسمح بدراسة علمية رصينة لم تمكن الذين يريدون إنصاف التاريخ العثماني من إنصافه على أسس سليمة كما لم تمنع مَن أرادوا تشويهه من التطرف في هجومهم دون أسانيد كافية.

ب ـ **وتظهر الصورة الثانية** في شكل اهتمام المؤرخين المعاصرين بالتواريخ القومية والجزئية والمحلية في العصر العثماني وعدم الاهتمام بتقديم الرؤى الكلية الشاملة عن التفاعلات الإسلامية العثمانية خلال هذا العصر، وإذا كان هذا الوضع يعكس تأثير الاعتبارات السياسية والإيديولوجية المعاصرة فهو يعكس أيضًا واقعًا آخر لطبيعة المصادر العثمانية الأولية في التاريخ، ففي مقابل أمهّات كتب «التاريخ العام» الإسلامي التي كتبت بالعربية والتي زخَرت بها القرون السبعة الهجرية الأُولى وخاصة القرنين الرابع والسادس نجد فراغًا بالنسبة للكتب المناظِرة خلال العصر العثماني، فلقد تزايد ظهور التواريخ الجزئية والمحلية بالعربية وغيرها على حساب التواريخ العامة في العصر العثماني بصفة خاصة، ودون الدخول الآن في تفاصيل تفسير هذه الظاهرة فيكفي الإشارة إلى عواقب أُخرى لها وأهمها ضرورة الاعتماد على تواريخ تركية، وهذا يقتضي بدوره أمرين: الترجمة إلى العربية وقبل ذلك إمكانية الوصول إلى المصادر التركية وخاصة (الوثائق والمخطوطات)، وكلا الأمرين تواجهه

صعوبات بالنسبة للمؤرخ العربي بصفة عامة، وهذا ينعكس بالضرورة على سُبل دراسة وفهم قضايا محددة يحتاج تحليلها بصورة أكثر عِلمية للتعامل مع مصادر تركية إلى جانب مصادر أُخرى، ومن أهم هذه القضايا ـ كما سنرى ـ قضية الضم العثماني للوطن العربي، الإصلاح العثماني. بعبارة أُخرى وبفرض توافر الاهتمام والرغبة في دراسة قضايا وتطورات التاريخ العثماني تظل مشكلة المصادر التركية مبعثًا لأنماط ـ لا إرادية ـ من التحيز، حيث يقوم المؤرخ العربي بعلاج المشكلة بالرجوع إلى المصادر الاستشراقية أو الدراسات الغربية المعاصرة التي نجحت في التعامل مباشرة مع فترات محددة في التاريخ العثماني من خلال مصادر تركية، فبالرغم من اتهام الرؤية الغربية بالتحيز ضد الدولة العثمانية إلا أنه لا يمكن إنكار دور أعمال رائدة غربية في تطوير مجال دراسة التاريخ العثماني من مصادره الأولية على نحو وفَّر المادة العلمية التي نقل عنها مؤرخو الغرب المعاصرون بل لقد وصلت بعض هذه الأعمال ـ وهي جزء من الأعمال التي اهتمت بما عرف بالمسألة الشرقية ـ إلى حد التنبيه إلى أن دراسة هذه المسألة قد تمت في نطاق التاريخ الدبلوماسي الغربي ولذا فهي تعكس وجهات نظر أوروبية بحتة ومتحيزة غالت في تقديم الأدوار الأوروبية وتناولت العالم الإسلامي باعتباره مجرد موضوع للتوازنات الأوروبية في مرحلة التوسع والقوة الحديثة للطَّرف الأوروبي، ومن ثَم نبَّهت هذه الأعمال إلى خطورة المشاكل التي تعوق توافر المصادر التَّوثيقية «الشرق أوسطية» التي تساعد على دراسة رؤية الفواعل الإقليمية خلال القرنين ١٨، ١٩. والجدير بالذكر هنا أن بعض الدراسات التاريخية ـ غير المعاصرة ـ قد قبلت هذا النوع من التحيز في دراسة المسألة الشرقية أي من خلال مصادر أوروبية أساسًا، والذي نبَّهت مصادر غربية إلى ضرورة علاجه، فانطلاقًا من القول بأن الشرق الإسلامي كان مجرد موضوع ليس فيه حياة، وأن المسألة الشرقية ليست نزاعًا بين دول أوروبية ودول شرقية ولكنه نزاع بين الدول الأوروبية حول هذا الشرق الإسلامي ـ انطلاقًا من هذه المقوُلة فضلت هذه الدراسات دراسة المسألة الشرقية من منظور مراكز السياسة الأوروبية.

جـ ـ **أما الصورة الثالثة** من التحيز في مجال المصادر فتظهر في شكل

غياب الدراسات الغربية في مجال التقييم النقدي التراكمي للبحوث ليس في مجال التاريخ العثماني فحسب ولكن في مجال الدراسات التاريخية الإسلامية بصفة عامة، فإذا كانت الدراسات العربية الإسلامية في مِنْهجية التاريخ الإسلامي قد بحثت في طبيعة التراكم العلمي المنهجي والمعنوي على صعيد أعمال أعلام مؤرخي العصور الإسلامية المختلفة إلا أن مصادر العصر العثماني ـ وخاصة القرون الثلاثة الأخيرة منه لم تدخل في نطاقها، كذلك فإن الدراسات التاريخية الإسلامية الحديثة والمعاصرة المتخصصة في العصور المختلفة ومنها العثماني لم تلق اهتمامًا لتحديد طبيعة التراكم العلمي على صعيدها.

وفي المقابل نجد صورة عكسية في الغرب حيث يهتم أعلام دراسة التاريخ الإسلامي من المستشرقين ومن المؤرخين بالتقييم النقدي التراكمي للجهود التي تفرزها الجماعات البحثية الغربية في مجالات متعددة ومختلفة (تاريخ الحضارة، تاريخ الأفكار، تطور الرؤى الغربية عن الإسلام والمسلمين. . .).

ومما لا شك فيه أن أمثال هذه الدراسات النقدية التراكمية هي التي تساعد على اكتشاف التحيُّزات كما تمثل المنطلَق للبحث في مجالات جديدة، ومن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من بعض هذه الدراسات النقدية الغربية والتي تكشف بدورها عن نمَط عام من التحيز تشترك فيه الدراسات الغربية المعاصرة في التاريخ الإسلامي: هو أن هذه الدراسات اتجهت منذ منتصف القرن العشرين إلى توظيف أساليب ومفاهيم العلوم الاجتماعية في التحليل مما فتح الطريق أمام موضوعات ومجالات بحثية جديدة مثل التغير الاقتصادي والصراع الاجتماعي والخصوصية الداخلية للمجتمعات الإسلامية والتعددية بين الدول الإسلامية، وجميعها موضوعات تُغَلِّب منظور تفتيت التاريخ الإسلامي وتضَحِّي بالرؤية الكلية لأبعاده. وذلك على عكس الرؤية التي أفصحت عنها كتب التواريخ العامة الإسلامية الكبرى والمسماة «التقليدية» والتي غلب عليها الطابع الكلي العالمي وليس التعددي للتاريخ الإسلامي، كذلك أبرزت صور الرضا والإجماع وليس الصراع.

هذا ولقد كان من أهم أبعاد دعوات عربية معاصرة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي تلك الدعوة للحفاظ على فكرة تواصُل وَحدة هذا التاريخ واستمراره على الرغم من تنوع عصوره وتعاقبها. كذلك الدعوة لتطوير الرؤى الكلية الشاملة تخطِّيًا للجزئية والخصوصية والمرحلية، أي تخطِّيًا للتحيزات التي تقع فيها بعض الرؤَى الغربية التي تركز على مراحل عربية أو تركية أو مغولية متغافلة بذلك عن علامات استمرار الوَحدة الحضارية الإسلامية أو عن استمرار توسّع الإسلام وانتشاره، حتى بعد انتهاء عصر الفتوح الكبرى الأُولىٰ، هذا ولقد ساهمت بعض الأعمال الغربية الرائدة في تقديم مثل هذه الرؤية الكلية التي تجمع التعددية والخصوصية والجزئية والصراع في إطارٍ كلِّي ومستمر للتاريخ الإسلامي وحضارته.

٢ ـ التحيز في مجال تقويم اتجاهات التَّطور في الممارسات الدولية العثمانية، تشويه العلاقة بين «النظرية والتطبيق» في الإسلام

ظهر هذا النمط عن التحيز على صعيد تيار من الدراسات التي وظَّفت التاريخ الإسلامي ـ وخاصة نماذج عن ممارسات وأنماط تفاعلات الدولة العثمانية ـ في تحليلاتها لتحقيق أهداف بحْثية متنوعة، وهذا التيار يتعرض للتَّطور الزمني للتاريخ الدبلوماسي الإسلامي، كغاية في حد ذاته ولكن يوظفه في تحليل مادته بالاستعانة بأُطُر نظرية منه من أجل دراسة عمليات التغيير في السياسات الخارجية للأطراف الدولية الإسلامية أو في عمليات النظام الدولي. ومن بين أهم تحيزات ذلك التيار تلك التي سعت إلى استخلاص تعميمات حول العلاقة بين النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية وبين التطبيق والممارسات الإسلامية الدولية.

ويدور هذا النمط من التحيز حول قضيتين: التطور نحو التعددية السياسية الإسلامية الدولية بعيدًا عن مثالية الدولة الإسلامية في ظل خلافة إسلامية، والتطور نحو العلاقات السلمية بين المسلمين وغير المسلمين وهي العلاقات التي تقوم على مفاهيم ومبادئ المصلحة المشتركة بعيدًا عن مثالية الجهاد. ويكمُن وراء هاتين القضيتين اللَّتَين يثير تفسيرُهما ودرجة قبولهما من عدمه جدلاً كبيرًا بين المنظور الإسلامي وغيره من المنظورات (بل وبين

روافد من المنظور الإسلامي) تكمن خلفية عامة عناصرها هي: التطور الذي حدث في درجة اندماج العالم الإسلامي في نظام دولي تهيمن عليه قيَم ومبادئ وأسس غربية ومدى اعتراف وحدات هذا العالم وقبولها لهذه الأسس والمبادئ بعد أن كان الأساس في مراحل سابقة من التاريخ الإسلامي هو الفصل بين دار السلم ودار الحرب. كذلك تكمن فكرة التطور الذي حدث نحو انتشار نموذج الدول القومية وشُحوب فكرة الأمة الإسلامية أمام ضغوط ومتطلبات التعددية السياسية الدولية الإسلامية.

وبالاستناد إلى التطور في تيارات الفكر السياسي الإسلامي حول هاتين القضيتين وإلى التطور في نماذج الممارسات الإسلامية الدولية يقيم هنا التحيز مقُولة الفجوة بين ما يسمى «المثالية الإسلامية» أو «المنظور التقليدي الإسلامي» وبين اتجاه الممارسات وخاصة خلال العصر العثماني، حيث أن تطور الممارسات الدولية العثمانية عبْر القرنين الأخيرين من عمرها تقريبًا كانت بمثابة نقطة تحول واضحة في العلاقة بين دار السلام ودار الحرب، حيث تحول السلوك العثماني الدولي تدريجيًّا نحو قبول شروط ومظاهر الاندماج في النظام الأوروبي السياسي والاقتصادي ومن أهم هذه المظاهر الدبلوماسية التبادلية الكاملة بعد الدبلوماسية المنفردة، الاتفاقات والمعاهدات غير المحددة الأجَل وسياسات الإصلاح السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويصل هذا النمط من التحيز إلى أن النظرية الإسلامية «التقليدية» حول العلاقات الدولية والتي تشكلت خلال فترة القوة والهيمنة الإسلامية قد أُعيد تشكيلها على ضوء الخبرة التاريخية في ظل تراجع هذه القوة وهذه الهيمنة، وحتى تم تصفيتها وصولاً إلى وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي الحديث والمعاصر.

والجدير بالملاحظة أن متابعة التطورات في نماذج هذه الخبرة، قد اتسمت بأنها تقتطع كل منعطف من هذه التطورات (على مستوى الفكر أو الممارسة) من سياقه التاريخي الزماني والمكاني وهو الأمر الذي كان لا بد وأن ينعكس على النتائج، وكان هناك نوعان من هذه النتائج، الأُولى ضمنية وغير مباشرة، ومن هنا خطورتها لأنها تخدم أهدافًا عملية للسياسات الغربية، وهي تغيير مدركات وذاكرة الشعوب الإسلامية عن

الماضي لتُصبح أكثر تقبلاً للواقع أي واقع استمرار تجزئة العالم الإسلامي المعاصر، وواقع استمرار الخضوع للهيمنة الغربية على أساس أن كُلًّا من الواقعين ما هو إلا جزء من تيار عام تولَّد تدريجيًا في رحم التاريخ الإسلامي، وأنَّ له أسانيده ومبرراته الشرعية في الفكر والتاريخ. أما النتيجة الثانية فهي تأكيد وإثبات بعض المقولات والفرضيَّات الغربية السائدة ومن ثَم فهي تمثل تحيزًا واضحًا عند تفسير هذه الفجوة المشار إليها، حيث يشير هذا النمط من التحيز إلى أن هناك العديد من الإسلام بقدر ما هناك العديد من المسلمين وأن السيَاسات مستقلة وليست نابعة من الدِّين الإسلامي، وإنه لا يكفي القول بأن الإسلام هو دين المسلمين ولكن ينبغي أيضًا القول بأن «الإسلام هو المعتقدات السياسية وسلوك المسلمين وما يقولونه وما يفعلونه». ومن الواضح أن هذا الاتجاه ينطلق من إنكار الفصل بين الإسلام وبين ممارسات المسلمين، ويتبنى هذا المنطلَق تيار هام من الدراسات الغربية وهو الذي يحاول أن يتلمس ذاتية وخصوصية الإسلام كعقيدة منزَلة لتنظيم الحياة والمجتمع والعلائق بين كافة البشر، ويحذر دائمًا هذا التيار من خطورة التمييز الحاد بين الإسلام «الحقيقي» وغيره أو إعطاء وضْع متميز للمقولات الشرعية في مصادر القانون ولذا فإن هذا التيار يرى أنه مهما كان ما يعتقد الناس أنه الإسلام فإن ما يسمى الإسلام «الشعبي» له مغزى خاص حتى لو أدانه الشرعيون والقانونيون الإسلاميون.

وفي مواجهة هذا الاتجاه لا يمكن إلا أن نطرح الأسئلة التالية كمنطلق لتطوير عملية تصحيح هذا التحيز: هل يُعد فهمًا صحيحًا للإسلام ذلك القبول بالقول بأن خبرة تطور ممارسات المسلمين ومدلول تطور نماذج فكرية إسلامية تثبت أن مثاليات وقواعد الإسلام لم تعد المحرك ولم تعد أساس العلاقات الدولية الإسلامية؟ وهل هناك تفسير إسلامي لهذه الظاهرة التي لا يمكن أن تنكر الملاحظة العلمية حدوثها تدريجيًا منذ القرن السادس عشر الميلادي بصفة خاصة ثم مرورًا بضعف وتدهور ثم انهيار القوة العثمانية وسقوط العالم الإسلامي في براثن الاستعمار ثم استقلاله ومن ثَم «اندماجه في الأسرة العالمية الأوسع»؟

إن الحاجة للإجابة عن هذه التساؤلات ضرورة هامة، فبالرغم من أن أحد المنطلقات الإسلامية الأساسية هي التمييز بين الإسلام وبين فهم المسلمين له وسلوكهم إلا أن منظورًا إسلاميًا صحيحًا لا يمكنه أن يصل إلى تجاوز وجود الإسلام ذاته تحت تأثير الخبرة الإسلامية العملية، أي لا يمكن أن يتقبل القول بأن الخبرة التاريخية تثبت عدم صحة المثالية الإسلامية أو تثبت ضرورة الاتجاه إلى «العَلمنة» تحت ضغط مقتضيات الواقع الجديد.

ولكن يمكن قبول القول إنه نظرًا لانتقال المبادرة إلى أيدي دول كبرى من غير المسلمين أصبح من الضرورة وفقًا للشريعة الإسلامية أن يراعي المسلمون مصالحهم استنادًا إلى الأوضاع المتغيرة حيث أنه يصعب في ظل أوضاع الدول الإسلامية المتدهورة إحياء النظرة الإسلامية الأُولى إلى الشؤون الخارجية والتي تطورت في ظل القوة الإسلامية.

كذلك يجب الاهتمام بالسياق التاريخي الكامل للممارسات الدولية العثمانية التي أبرزت التحول في السلوك العثماني نحو قبول شروط ومظاهر الاندماج الكامل في النظام الأوروبي حتى يمكن أن نفهم فهمًا علميًا حقيقة محصَّلة القوى والدوافع المتضادة نحو قبول هذا التغيير أو رفضه قبل أن نقومها من خلال ضوابط التفسير الإسلامي.

ولهذا من الأجدر كذلك أن نحدّد ضوابط تفسير إسلامي لنراجع التمسّك بالنظرية التقليدية أو المثالية الإسلامية في ظل الظروف التي عكست تدهْور القوة الإسلامية تدريجيًا خلال القرون الثلاثة الأخيرة، كذلك لتفسير هذا التدهور وهذا السقوط ذاتِه تفسيرًا إسلاميًا، وأخيرًا لبيان ضوابط وشروط إحياء المثالية الإسلامية.

فما هي إذن الضوابط المنهجية الإسلامية التي كان علينا كباحثي علوم سياسية نتعامل مع التاريخ الإسلامي أن نعِيها ونستوعبها حتى تنضبط عملية استكشافنا واستخلاصنا للأنماط السلوكية الدولية العثمانية (والإسلامية بصفة عامة) وحتى نتمكن من مناقشة نتائج هذه المقولات المتحيزة؟ فإنه مهما كانت أهمية الاستعانة بأدوات التحليل في العلوم

الاجتماعية الحديثة (النظام الدولي بخاصَّه) لتقديم تحليل جديد للتاريخ الإسلامي الدولي فإنه يجب أن يكون مضمون واتجاهات هذا التحليل ونتائجه منضبطة بضوابط التفسير الإسلامي للتاريخ على مستويات ثلاثة: الوقائع والأحداث محددة الزمان والمكان، القضايا الهامة والمحورية، الاتجاهات الكبرى الزمنية والمكانية لتطوُّر التاريخ الإسلامي، ومما لا شك فيه أن التاريخ العثماني تثير دراسته وتفسيره المستويات الثلاثة السابقة، وأكثر هذه المستويات إثارة للاهتمام في الخبرة العثمانية هو المستوى الثالث وهو الأكثر اتصالاً بموضوع التحيز الجاري مناقشته في هذا الموضوع، في حين سنتعرض للمستوى الثاني عند مناقشة النمط الأخير من التحيز في الجزئية التالية مباشرة من هذه الدراسة.

ودون الدخول في تفاصيل أبعاد الاختلاف بين ضوابط التفسير الإسلامي للتاريخ ونظائرها في التفسيرات الأُخرى، أو تفاصيل أبعاد التفسير الإسلامي ذاته فإنه يكفي في هذا الموضوع الإشارة إلى الملاحظات التالية:

من ناحية: يرجع أساسًا الاختلاف بين التفسير الإسلامي والتفسيرات الأُخرى إلى اختلاف الافتراضات والرؤى حول العلاقة الثلاثية الأبعاد بين الله سبحانه وبين الإنسان والمجتمع والطبيعة، ثم حول دور الإنسان والقوى المختلفة في تحديد مصير الحركة البشرية، ومن ثَم فإن مظهرًا أساسيًّا من مظاهر هذا الاختلاف يدور حول الأوزان النسبية لتأثير كل من العوامل العَقَدِيَّة والعوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية لدى كل تفسير.

ومن ناحية أُخرى: يجب ألاّ نكتفي بالتيار التقليدي المبسَّط للتفسير الإسلامي والذي يقتصر على مجرد ذكر «الإرادة الإلهية» في صورة مجرَّدَةٍ تمامًا من العوامل الأُخرى أو ننزلق ـ تحت حماسة تجديد دراسات التاريخ الإسلامي ـ إلى البحث في السببية والعِلِّية والقوانين المنشِأة للظواهر، ولكن يجب أن نأخذ بمفهوم للتفسير الإسلامي واسع رحب وعلمي في نفس الوقت يبعد بتحليلنا عن سلبيات وتبسيطات الجبْرية التقليدية التي

أنكرت أثر العوامل المادية كرد فعل ضد المنهج المادي وينأى بنا عن مادية وأحادية وحتمية التيارات المادية في التفسير. وهذا المفهوم هو الذي يقدم حلًا لإشكالية الجمع ـ عند التفسير ـ بين مجموعات العوامل العَقَدِيَّة والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهُوَ الذي يؤكد على النزعة الكلِّية للإسلام وانفتاحه الكامل على كافة القوى الفاعلة في التاريخ، ولكنه يرفض الحتمية التاريخية والمادية، وهو يوازن بين العوامل المشهودة والعوامل الغيبية ولكن يأتي بالإرادة الإلهية على رأس العوامل المحركة للتاريخ والمسبِّبَة للعوامل نفسها في الناس والأشياء. بعبارة أُخرى فإن هذا التيار يقدم منظورًا توفيقيًا بين الاعتبارات المادية وغير المادية.

ومن ناحية ثالثة وأخيرة: فإن دراستنا للتطورات في حالة كل نظام من نظُم التفاعلات الدولية الإسلامية، أو للتحول من نظام لآخر حتى يمكن مواجهة التحيزات الغربية الخاصة بالعلاقة بين النظرية والتطبيق، إنما يجب أن تتم في ظل الفهم الحقيقي للدين وللسنن الإلهية في الكون والإنسان والمجتمع. فإن هذه السنن هي التي تبين لنا أن الإسلام يهيء الإنسان لبناء مجتمع خال من الصراعات والفتن والانحرافات، لاتتعطّل فيه سنن الله المادية والاجتماعية والكونية. وإن ما يعتبره الغرب فارقًا بين النظرية والتطبيق في الإسلام ليس في الواقع ـ وعلى ضوء ضوابط التفسير الإسلامي وخاصة السنن ـ إلا انعكاسًا حقيقيًا للإسلام، بعبارة أُخرى إذا كانت تحيزات غربية قد تقّولت ـ على ضوء الخبرة التاريخية غير المُنْصِفَه ـ بعدم مصداقية الإسلام إلا أنه يجب أن نؤكد عند الرد عليها على ما يلي: إن مقتضيات الضرورة العلمية وضغوط الواقع الفعلي لا تلغِي أسس الإسلام أو غاياته العملية السَّامية التي يطرحها كهدف يجب أن يسعى إليه المسلمون، وإذا كانت ممارسات المسلمين قد ابتعدت عن تحقيق هذه الغايات وبينها (نشر الدعوة والوحدة الإسلامية في ظل مفهوم الأُمة) فإن الابتعاد عن المثالية ليس إثباتًا لفشل أو عدم مصداقية هذه المثالية والإسلام الذي قدمها، ولكن هذا الابتعاد إنما يبرره ضعف العمل بالسنن الإلهية التي بيَّنها الإسلام.

وهكذا فإن معايير وضوابط التفسير الإسلامي ساعدتنا على تصحيح مسار القراءة التاريخية من أجل استخراج الأنماط النُظُمية، وحتى لا تكون عملية التنميط هذه تفريغًا من المحتوى الإسلامي للتحليل.

٣ ـ التحيز في مجال قضايا وسياسات الدور العالمي العثماني وتدهوره من قضية ضم الوطن العربي إلى سياسات الإصلاح

مرّ تاريخ الدولة العثمانية بعدة مراحل متتالية: مرحلة النشأة وتبلور القوة والدور الإقليمي (١٢٩٩م ـ ١٥١٧م)، مرحلة الدور العالمي بين الإزدهار وبداية الانهيار (١٥١٧ ـ ١٧٧٤)، مرحلة الانهيار والسقوط (١٧٧٤ ـ ١٩٢٣).

ويتكون نسيج كل مرحلة من هذه المراحل كما يتكون نسيج عمليات الانتقال من مرحلة إلى أُخرى من خيوط عديدة متداخلة اقتصادية واجتماعية وسياسية وعسكرية، ولقد ساهم في نسج هذه الخيوط أطراف إسلامية وغير إسلامية عديدة (تركية، فارسية، عربية. . .)، وأوروبية غير مسلمة أساسًا. كما تعرضت هذه الخيوط لاختبارات عدة حيث برز عديد من القضايا المحورية التي تثير الاهتمام بطبيعة السياسات العثمانية، ومسارها، ودوافعها، والعوامل المؤثرة على نتائجها. ومن هذه القضايا: جذور نشأة هذه الدولة كإمارة تخوم، عوامل قوة وازدهار هذه الإمارة وعوامل نجاحها في مرحلة الفتوح الأوروبية الأُولى وحتى فتح القسطنطينية، العلاقات العثمانية مع الدول الإسلامية قبل ضم الوطن العربي (بقايا الأندلس قبل سقوطها، المماليك، الصَّفويون) وبعد هذا الضم (مع الولايات العربية، ومع مراكز القوة الإسلامية الأُخرى المستقلة عن السيادة العثمانية)، العلاقات العثمانية الأوروبية في مرحلة امتداد الفتوح، ثم جمودها، ثم انحسارها، ثم بداية التَّراجُع.

وهذه القضايا وغيرها تثير العلاقة بين الأبعاد الداخلية والخارجية للسياسات العثمانية، وتنتشر الإسهامات في مجال دراستها بين المستويين الفكري والتاريخي، ومن ثَم تتميز هذه الإسهامات بثراء معركة التحيزات والتحيزات المضادة حول هذه القضايا، نظرًا لتعدد المنظورات والرؤى،

تحت تأثير تعقُّد وتداخُل الأطراف المعنية والمصالح والأهداف المتضاربة لهذه الأطراف.

ولكن اختارت الدراسة أن تلقي الضوء على قضيتين أساسيتين(٥):

أولهما: دوافع وأهداف ونتائج التحرك العثماني نحو الوطن العربي.

ثانيهما: دوافع وأهداف ونتائج ما سُمي «سياسات الإصلاح» في الدولة العثمانية، وإذا كانت القضية الأُولى قد تزامنت مع التحول في الدور العثماني نحو التطور العالمي، فإن القضية الثانية إنما تقع في صميم عملية استمرار بقاء وتماسك، ومن ثَم عدم السقوط السريع للدولة العثمانية لمدة ما يزيد على القرنين من الضعف والتدهور. بعبارة أُخرى فإن القضيتين لا تنفصلان عن وضع الدولة العثمانية في النظام الدولي خلال القرون الأربعة الأخيرة من عمرها. ولكنهما يقعان في نفس الوقت في صُلب اهتمامات معاصرة وخاصة سبل تحقيق الوَحدة الإسلامية في مواجهة التحديات الخارجية، عملية إصلاح أو تغيير وتنمية القدرات والهياكل الإسلامية. ومن هنا تكتسب مدلولات هذه الأبعاد التاريخية أهميتها وحيوية مناقشة ما تثيره من تحيزات.

(أ) الوطن العربي في المرحلة العثمانية: التحيزات العربية بين التطرف في الدفاع والتطرف في الهجوم

بدأت هذه المرحلة بالضم الذي تلاه حكم عثماني للولايات العربية، دام حتى سقوطها في يد الاستعمار الأوروبي التقليدي. ولقد كانت

(٥) وحيث أن هذه الدراسة تنبثق عن تحليل مفصَّل وممتد قام أساسًا على عملية نقد تراكمي لعدد كبير من الأدبيات، وهو التحليل الذي ورد في الأجزاء المشار إليها من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، فإنه سيصبح من العسير الإشارة إلى كل هذه الأدبيات في نطاق هذه الدراسة، كما ستصبح الإشارة إلى بعضها من قبيل الإحالات غير الدقيقة. حيث أن الاهتمام هنا منصَبٌّ على قضايا موضع التحيز، وليس تحيز مصدر أو آخر. ومن هنا لم تحاول الدراسة تقديم إحالات مرجعية.

أحداث وتفاعلات هذه المراحل الثلاث، والتي جرت كل منها في مرحلة معينة من مراحل تطور القوة العثمانية (الازدهار فالضعف فالانهيار)، كانت موضع تحيزات عديدة، هذا وَقَدْ قامت دراسة جادة[٦] ـ تمثل استثناء بين الدراسات العربية من حيث الاهتمام بالنقد التراكمي للأدبيات ـ بتقديم جهد نقدي مقارَن لروافد متنوعة من تيارات فكرية عربية حديثة ومعاصرة. ولقد أبرز هذا النقد أنماطًا من التحيزات العربية حول أبعاد محددة من التاريخ العثماني. وَقدْ أمكن ملاحظة أنها تقدم ـ من منظورات مختلفة بالطبع ـ إجاباتها عن ثلاث مجموعات من الأسئلة:

المجموعة الأُولى هي: كيف كان يَتَأتَّى تنفيذ «الاستحداث» في الوطن العربي (خلال المرحلة الأخيرة من الحكم العثماني أي منذ منتصف القرن ١٩) في إطار «العثمانية» أم في إطار مستقل؟

أما المجموعة الثانية فهي: هل كانت المرحلة العثمانية استعمارًا واحتلالاً للوطن العربي؟ هل كانت المسؤولة عن جموده وركوده وتخلفه وانعزاله عن العالم الخارجي؟

أما المجموعة الثالثة من الأسئلة فهي: ما مدى الثبات أو التحول الذي شهدته المواقف العربية تجاه تركيا الكمالية في ظل التطورات الحديثة في أرجاء الوطن العربي منذ منتصف القرن العشرين؟ وما هي الاختلافات بين المواقف المصرية والمشرقية والمغربية؟ وبالرغم من أنه قد يبدو من الوهلة الأُولى أن هناك تمايزًا واضحًا بين الموضوعات الثلاثة لهذه المجموعة، وبين التوقيت الزمني لظهور الأدبيات المعبرة عنها، إلا أنه من واقع تصنيف الدراسة المشار إليها، ومن واقع تحليل مضمون واتجاهات الإجابة عن هذه المجموعات من الأسئلة فإنه يمكننا أن نشير إلى سِمَتين عامتين اشتركت فيهما هذه المجموعات الثلاث، هما:

السمة الأُولى: التمييز بين تيارين أساسيين من التحيزات العربية:

---

(٦) د. سيار الجميل: **العثمانيون وتكوين العرب الحديث**. مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ١٩٨٩. ص ٤٥ ـ ١٠٥.

تحيز الموقف الإسلامي الذي اتسم بالانزلاق الشديد في الدفاع العاطفي والحماسي عن الدولة العثمانية: (سواء من حيث ضمها للعرب، أو نتائج حكمها لهم، أو أسباب تدهور قوتها، وطبيعة علاقاتها مع العرب) نتيجة وضع أحكام مسبقة عن العثمانيين باعتبارهم قادة الشعوب الإسلامية، وخاصة في مجال الجهاد الإسلامي وثانيهما تحيز الموقف القومي والثوري والماركسي، والذي اتسم بالانزلاق الشديد أيضًا، ولكن في اتجاه مضاد أي نحو الهجوم حيث لا يرى في تاريخ هذه المرحلة إلا تاريخًا عقيمًا هو سبب البلاء، يقترن فيه الانحطاط والركود العربي بالاستعمار التركي أو الاستعمار العثماني.

السمة الثانية: تشير الدراسة دائمًا وفي أكثر من مناسبة إلى تساوي روافد كل من التحيزين في عدة أمور وهي: استخدام التعميمات والعاطفة والنظر إلى الأمور ككل وليس كجزء، التعبير عن فكر جامد وغير متحرك لا يستطيع أن ينصف أو يهدم مضمون ـ وليس مصطلح ـ التاريخ العثماني بطريقة عِلمية منظمة؛ لأن الإسلاميين أو القوميين يستندون إلى إشكاليات زاخرة بالتناقضات والأخطار؛ لأنها غارقة إما في «متاهات إيديولوجية أو أزمة سلفية»، فهي تنظر إلى تاريخ معقد وطويل ومتنوع على أنه حالة واحدة إما مجردة من النفع أو مجردة من الخطأ، ولأنها تفتقد أدوات التحليل العلمي الرصين للمادة التاريخية، وهو التحليل اللازم لتقديم الأدلة والبراهين على صحة الدفاع أو الاتهام، وليس التحليل الذي يتم جريًا وراء ظروف سياسية أو نغمة فكرية أو إطار فلسفي أو إيديولوجي ضيق.

وبالرغم من مطالبة د. سيار الجميل بدراسة التاريخ العثماني دراسة نزيهة ومجردة من الأغراض والنوازع فهو لم يتصد ـ كما تصدى مثلاً لنقد دراسة «توينبي» عن الدولة العثمانية ـ لتقديم الملامح «العملية» التي تساعد على تطوير بديل لهذه النماذج المتحيزة في النظر إلى قضايا تاريخ الوطن العربي في المرحلة العثمانية.

ومن بين أهم تلك القضايا التي اجتهد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في تقديم إعادة قراءة لها وتحليلها قضية «ضم» الوطن

العربي، وقضية ما سُمي بالحركات «الانفصالية أو الاستقلالية أو القومية أو التحررية» عن الدولة العثمانية، والتي ظهرت بصفة خاصة خلال القرنين ١٨، ١٩.

وكلتا القضيتين تقعان ـ ولكن بدرجتين مختلفتين ـ في صميم العلاقات (الإسلامية ـ الإسلامية) ولكن دون انفصال عن طبيعة الإطار الدولي المحيط، وكيفية تأثير المتغيرات الخارجية (خاصةً الأوروبية ـ المسيحية) على هذه العلاقات. ومن ثَم فإن الفهم العلمي المنظم لهما لا ينفصل عن فهم وضع الدولة العثمانية والوطن العربي في قلب التوازنات العالمية في المراحل التاريخية المعْنيَّة. وسنركز في هذا الموضع على القضية الأُولى فقط.

وهذه القضية بدورها تنقسم إلى مستويين: مستوى ضم مصر والشام بعد جولات من المعارك العسكرية، ثم استكمال ضم باقي أرجاء الوطن العربي بآليات أُخرى. وكِلا المستويين يقع في صميم مناقشة دوافع وأهداف وآليات تحرك التوسعات العثمانية نحو الجنوب بعد أن اقتصرت ولمدة ما يزيد على قرنين (١٢٩٩م ـ ١٥١٢) منذ بدايتها كإمارة على التوسع غربًا وشرقًا.

فما هي إذن النتيجة التي توصلنا إليها، وما هي أولاً المقُولات التي انطلقنا من مناقشتها، وكيف تمت هذه المناقشة بالنسبة لهذين المستويين؟

• بمراجعة العديد من الأدبيات حول المستوى الأول من القضية أمكن التمييز بين مجموعات من المقُولات المتضادة التي تقدم الإجابة عن السؤال التالي: لماذا أسقط العثمانيون المماليك في مصر والشام (وهو السقوط الذي كان بمثابة أول حلقة في دائرة ضم العثمانيين للدول العربية) ولماذا اتجهوا للجنوب عامة؟

وتنقسم هذه المقولات بين المحورين التاليين: من ناحية: تصميم العثمانيين على ضم مصر والشام تدعيمًا لنفوذهم في مواجهة الصفَويين، وتأكيدًا لانفراد زعامتهم للعالم الإسلامي، وتحقيقًا لأهداف ومصالح رؤيتهم الاستراتيجية العالمية التي كشفت عن نفسها مع سليم الأول.

من ناحية أُخرى: كان التحرك العثماني حماية للشرق الإسلامي والتجارة الإسلامية من الخطر البرتغالي بعد أن اتضح عجز المماليك عن مواجهة الخطر بمفردهم أو بالتحالف مع قوى إسلامية أُخرى.

وكان لا بد أن تنطلق مناقشة هذه المقولات من محاولة الإجابة عن عدة أسئلة فرعية مترابطة: ما هي طبيعة العلاقة بين الصفويين والمماليك، ما هي قدرات وإمكانات المماليك لمواجهة الخطر البرتغالي وحماية العالم الإسلامي كله؟ هل كان بمقدور المساعدة العثمانية للمماليك أن تساعد في هذه المواجهة؟ وهل كان المماليك على استعداد للتعاون مع العثمانيين؟ وهل كان من الممكن حدوث هذا التعاون في ظل الصراع العثماني الصفَوي، والتفاهم الصفوي المملوكي، والحوار الصفَوي البرتغالي؟

واقتضت الإجابة عن هذه الأسئلة البحث في محاور مختلفة للمادة التاريخية، والمقارنة بين مدلولاتها، والربط بين نتائج المقارنة، (والقصور الأساسي في هذه العملية كان عدم الاستعانة بمصادر تركية مباشَرة أو مُترجمة والاضطرار إلى الاستعانة بمصادر غربية قدَّمت تحليلاتها بالاستعانة بمثل هذه المصادر).

وتتلخص المقولة الأساسية لنتائج هذا التحليل فيما يلي:

في نفس الوقت الذي كانت فيه نتائج عملية الكشوف الجغرافية تمهد الطريق لبداية توازن دولي جديد اختلفت فيه الأوزان النسبية بين القوة الإسلامية الدولية والقوة المسيحية الدولية: شهد العالم الإسلامي بدوره تطورات هامة أدت إلى ظهور توازن قوى إسلامية جديدة يلعب فيه العثمانيون وليس المماليك دور الفاعل الإسلامي المركزي في العالم الإسلامي. ولقد تأثر بعمقٍ تشكيلُ هذا التوازن الجديد بعامل خارجي وهو بداية الهجمة الأوروبية ـ المسيحية الجديدة.

ولقد كانت هذه المقولة الأساسية محصلة لعدة نتائج فرعية متراكمة تتلخص كالآتي:

١ ـ لم يكن الخطر البرتغالي يهدد دولة المماليك فقط، ولكن كان

يهدد وجود ومصالح العالم الإسلامي بأسره.

٢ ـ تدنيٍّ القوى المملوكية وفشل جهودها الدبلوماسية (التنسيق مع البندقية وفرنسا، أو التعاون مع بعض القوى الإسلامية مثل الصفويين، الإمارات الهندية، اليمن) والعسكرية في احتواء الخطر البرتغالي. فلم يعد بوسع المماليك ـ على ضوء أوضاعهم السياسية والاقتصادية التي وصلت حدًّا كبيرًا من السوء والتدهور ـ الاستمرار في مقاومة البرتغاليين، وحتى الانتصار عليهم؛ ومن ثَم لم يكن قتال العثمانيين للغوري وطومان باي هو الذي قضى على أملِهما في هذا الاستمرار. فلقد وصلت الأوضاع الداخلية حدًّا كبيرًا من التدهور تحت تأثير تحول طرق التجارة العالمية، وتحت تأثير ضغط وأعباء تزايد نفقات الحرب مع البرتغاليين، ومواجهة هجمات القرصَنة الأوروبية على شواطئ البحر المتوسط، ومن ثَم أُحكمت حلقات ضعف وتدهور الدولة المملوكية خلال القرن الأخير من حياتها، والتي نالت من قدرتها على القيام بدور مركزي في العالم الإسلامي، والذى سبق وقامت به خلال القرنين الأولين من حياتها.

٣ ـ كان التدخل العثماني لملء الفراغ العسكري والسياسي بعد ضعف المماليك يحقق مصالح عثمانية أساسية وهامة تنبثق عن أهداف استراتيجية عالمية جديدة سياسية واقتصادية وعسكرية. وكان ضم قلب العالم الإسلامي ـ في ظل المعطيات (العثمانية ـ الأوروبية ـ العربية) ـ يحقق هذه الأهداف. ولقد كان هذا الضم بالفعل نقطة تحول أساسية في طبيعة قوة ودور الإمبراطورية العثمانية؛ حيث انتقلت منذ بداية القرن ١٦ من مرحلة الدور الإقليمي إلى الدور العالمي. ولقد كان من أهم هذه الأهداف والمصالح: تدعيم قواعد دفع عملية التوسيع في أوروبا، حماية الجناح الجنوبي للإمبراطورية من خطر الالتفاف الأوروبي البرتغالي في المحيط الهندي والإسباني في البحر المتوسط وخطر القوة الشيعية الجديدة، تدعيم القوة الاقتصادية التي ترتكز عليها المشروعات العسكرية المستقبلية، ومن ثَم إحكام السيطرة على الطرق البرية والبحرية للتجارة العالمية بين الشرق والغرب.

٤ ـ ولذا لا يجب الاكتفاء بتفسير واحد لهذا التحرك العثماني، سواء العقيدي المذهبي (ظهور الشيعة الصفوية، وعدم قدرة العثمانيين على تصفيتها بصورة تامة مما استلزم تأمين الجناح الشرقي في الشام ومصر)، أو القومي (تغلب العنصر التركي على العربي)، أو السياسي المصلحي (تأكيد الهيمنة والزعامة للعالم الإسلامي). . . ولكن يجب القول إنه تشكلت توجهات وأهداف استراتيجية عثمانية جديدة، وتوافرت العوامل المبررة والدافعة للتوسع نحو الجنوب، كما توافرت العوامل والظروف التي هيأت نجاح هذا التوسع. ولم يكن في هذا النجاح تحقيق لمصالح عثمانية ضيقة فقط ولكن لمصالح إسلامية كبرى أيضًا.

٥ ـ وإذا كان التحرك العثماني يشير في الأذهان المعاصرة كل إشكاليات تحقيق وحدة العالم الإسلامي عن طريق الضم بالعمل العسكري، فإن هذا التحرك لملء الفراغ السياسي والعسكري بعد ضعف المماليك لم يكن في هذه المرحلة التاريخية يحقق المصالح العثمانية السابق توضيحها فقط، ولكن يحقق مصالح الأمة الإسلامية، وحمايتها من خطر تطرف أوروبي مسيحي، كان يسعى بدوره لملء هذا الفراغ. بعبارة أُخرى لم يكن الضم العثماني بديلاً سيئًا ظالمًا بل يُعد بديلاً قادرًا على التصدي لما هو أسوأ بالنسبة للإسلام ككل. بل لقد كان ـ وفق ظروف وطبيعة عصره ـ مقبولاً من الأطراف المعنية (فلقد أشارت مصادر تاريخية أولية إلى ترحيب أهل الشام بالسلطان سليم، كما لم يكن انتصار سليم على طومان باي ـ في نظر مصادر أُخرى (ابن إياس) أكثر من مجرد انتصار ملك رومي على ملك رومي آخر).

هذا ولقد تمّ استكمال ضم أجزاء أُخرى من الوطن العربي خلال الربعين الثاني والثالث من القرن ١٦ الميلادي. ولقد امتد النفوذ العثماني إلى ولايات شمال أفريقيا بدون أعمال ضم عسكرية مباشرة. وكان هذا النفوذ حماية لها من الهجمة الإسبانية بعد إتمام استرجاع الأندلس. ولا يمكن أيضًا فهم دوافع ونتائج التحرك العثماني على هذا الصعيد بدون فهم أمرين: من ناحية دور الدولة العثمانية في التوازن الأوروبي بين البوربون والهابسبورغ خلال هذه الفترة، وهو الدور الذي انعكس على الحروب

العثمانية في أوروبا بقدر ما انعكس على توجهها نحو حوض المتوسط، وشمال أفريقيا بصفة خاصة حيث احتدمت الصراعات العثمانية ـ الإسبانية. ومن ناحية أُخرى: كانت دول وسط وشرق شمال أفريقيا في حالة ضعف سياسي كامل على نحو ساعد ـ قبل امتداد النفوذ العثماني ـ على تغلغل البرتغاليين والإسبان على سواحل هذه المناطق المتوسطية والأطلنطية. هذا ولقد كان تمكين النفوذ العثماني الإسلامي ضرورة لمنع استعانة أمراء دول شمال أفريقيا المتنازعين بأطراف خارجية مسيحية في مواجهة بعضهم بعضًا، أو في مواجهة النفوذ العثماني.

ولهذا يمكن القول إن الدور العثماني ـ وكما تعترف بذلك عدة مصادر عربية واستشراقية على حد سواء ـ قد تصدى لموجة العداء الصليبية الجديدة التي حركها شارل الخامس كتتمّة لحركة فرديناند الثاني الذي أتم استرجاع الأندلس. فلقد تخلى الإسبان ـ نظرًا لصمود القوة البحرية العثمانية أمام المحاولات الإسبانية المتكررة للسيطرة على الجزائر وتونس وليبيا حتى نهاية القرن ١٦ الميلادي ـ تخلوا عن فكرة غزو شمال أفريقيا، واكتفوا مثل البرتغاليين ببضع ثغور بحرية متفرقة. وبذا وبعد أن انتهت آخر حلقات الصراع الإسباني العثماني في المتوسط تجمد الوضع منذ نهاية القرن ١٦ على أن يكون الساحل الشمالي أوروبيًا مسيحيًا والساحل الجنوبي عربيًا إسلاميًا. وهو الوضع الذي تغير مع موجة الاستعمار التقليدي منذ بداية القرن ١٩، وهذه قضية أُخرى.

(ب) سياسات «الإصلاحات» العثمانية: بين إهمال دراسة المتغيرات الداخلية وبين إشكاليات النقل عن الغرب

يُعد استكشاف أبعاد التحيز عند دراسة ما يسمى «الإصلاح» أو عصر التنظيمات العثمانية أو «تأثير الغرب على الدولة العثمانية» ـ يُعد محصّلة عملية نقد تراكمي لتيار من التحليلات، وليس عملية نقد لأعمال محددة وعلى نحو منفصل. فإن أبعاد هذا التحيز متعددة ومتداخلة. وقد لا تكون مقصورة على تصورات غربية فقط، ولكن تمتد أيضًا إلى تصورات عربية. كما أن المصدر الواحد قد يقع في بُعد واحد من أبعاد التحيز (التي

سبق الإشارة إليها) في حين يكشف صراحة عن خطأ التحيز في أبعاد أُخرى، بل وقد يضع تصوّرًا لعلاج أحد هذه الأبعاد.

إذن ما هي أبعاد نمط التحيز الخاص بهذه القضية؟ وكيف تتداخل؟ يمكن الإجابة على النحو التالي:

١ ـ يتمثل البعد الأول في إهمال دراسة دور المتغيرات العثمانية الداخلية عند دراسة ما عُرف بـ «المسألة الشرقية»، ويعكس ذلك الإهمال المقولة التالية: يرجع استمرار الدولة العثمانية دون سقوط لمدة تقرب من القرنين إلى توازنات القوى الأوروبية خلال القرنين منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين؛ فلقد فرضت هذه التوازنات الحِفاظ على بقاء هذه الدولة حتى تتم الإجراءات المناسبة، وفي الوقت المناسب لتقسيمها، ودون تعريض التوازنات الأوروبية القائمة لخطر جسيم يهدد استقرار وأمن النظام الأوروبي برُمته.

ومن الواضح أن هذه المقولة تعكس تحيزًا يُعلي من قيمة دور الفاعل الأوروبي، ويجسِّد الدولة العثمانية كمجرد موضوع للتفاعلات الأوروبية، أو باعتبارها مجرد فاعل سلبي يتلقى الأوامر الأوروبية. بعبارة أُخرى، فإن هذا التحيز أعطى انطباعًا أن القوى الأوروبية الكبرى ذات قدرة كبيرة للتأثير على مجريات الأحداث، في نفس الوقت الذي لم يُعطِ فيه وزنًا كافيًا لتأثير القوى الداخلية العثمانية. هذا ولقد بادرت مصادر غربية رائدة في دراسة المسألة الشرقية ببيان أسباب ظهور هذا التحيز وكيفية علاجه.

فلقد ظهر هذا البُعد من التحيز لعدة أسباب من أهمها ـ قيام الأوروبيين أنفسهم بدراسة «المسألة الشرقية» والإمبراطورية العثمانية من الخارج، والاستعانة بمصادرهم الأوروبية وليس العثمانية، ومن أجل خِدمة سياسات حكوماتهم وأهدافها ومصالحها العسكرية والسياسية والاقتصادية تجاه الدولة العثمانية ثُم تأثر الأطر الفكرية للمؤرخين الأوروبيين بمفاهيم الليبرالية والقومية، ومن ثَم نظرتهم للإمبراطوريات

المتعددة القوميات ككيانات غير طبيعية لا بد أن تسقط ثُم عدم تعاطف الأوروبيين مع هذه الإمبراطورية المسلمة التي تلتصق بها تصورات الأوروبيين عن الإسلام والمسلمين.

وأحد السبل لعلاج هذا التحيز هو محاولة فهم لماذا استمرت الدولة العثمانية مدة طويلة، وعلاقة هذا الاستمرار بحركة «الإصلاحات»، والعلاقة بين الإصلاحات الحكومية وبين القوى الداخلية المعارضة لها. ومن الواضح أن هذا السبيل يعكس رفض الاعتماد المطلق على الرؤية السلبية للدولة العثمانية باعتبارها كيانًا محكومًا عليه بالدمار على يد القوميات الصاعدة في الأراضي التي كانت تحكمها، وعلى يد القوى الأوروبية التي تترصد بها. فهو يعكس الاهتمام بالنظر إلى التاريخ العثماني من الداخل تصحيحًا للنظرة الضيقة من خلال المنظور الأوروبي التقليدي للتاريخ الدبلوماسي للمسألة الشرقية.

ومن ثَم فإن من أهم متطلبات تنفيذ هذا السبيل هو البحث في وثائق مصادر عثمانية وليس أوروبية فقط؛ حتى يمكن فهم تطور عملية صنع القرار في الدولة العثمانية والضغوط الداخلية التي تعرضت لها. وذلك من خلال دراسة عميقة للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي العثماني. وكان هذا المجال - حتى عِقدين مضيا - من أقل مجالات دراسة التاريخ العثماني تطورًا وجذبًا للاهتمام.

ولكن ألا يمكن أن يقود ذلك السبيل إلى تحيز آخر؟

٢ - فمع هذه الدعوة للاهتمام بتأثير سياسات الإصلاح إلى جانب تأثير التوازنات الأوروبية: تبرز مجموعة أُخرى من التحيزات تتجه إلى إلقاء مسؤولية الفشل في علاج التدهور والانهيار على أسباب داخلية، مرجِعها أساسًا إلى المعارضة الداخلية، وخاصة من القوى الدينية. ويتمثل هذا التحيز في النظر إلى ما سمي «الإصلاحات» (والتي هي في الأساس أخذٌ من - ونقلٌ عن - الغرب وتحت تأثيره وضغوطه) نظرة إيجابية تأييدية، واتهام من عارضوها بالرجعية والسلَفية، وبأنهم سبب تدهور الدولة العثمانية، وعدم قدرتها على إدخال الإصلاحات الحقيقية.

هذا ويكتسب اكتشاف هذا التحيز ومناقشة أسبابه وعواقبه وكيفية علاجه أهمية خاصة. حيث تصبح الخبرة العثمانية في هذا المجال ذات مدلولات هامة بالنسبة لقضية من أخطر القضايا المعاصرة وهي قضية عمليات الإصلاح أو التغيير أو التحديث في نظُم الدول الإسلامية عن طريق الأخذ عن نماذج غربية أو تحت تأثير قُوى ضغط خارجية. فإن سياسات «الإصلاحات» العثمانية لم تكن ـ من حيث دوافعها وطبيعتها ونتائجها ـ عمليةً داخلية فقط، ولكنها تقع في صميم التفاعلات الدولية الكبرى في هذه المرحلة. ومن هنا خصوصية هذه الخبرة العثمانية بالنسبة للتنظير حول التفاعل بين الداخلي والخارجي في هذه العمليات المتعددة. وهذه العمليات تثير بدورها كل أبعاد الجدال بين التوجهات المختلفة حول أسباب ما أضحى عليه حال المسلمين خلال القرنين الماضيين، وهل هذا مردُّه إلى فشل الإسلام أم فشل تطبيقاته وحول سبل إحياء المجتمعات والنظم الإسلامية وتجديدها.

ومع ذلك فإن فهم ضوابط ومعايير تقويم حركة الإصلاح العثمانية في حاجة لدراساتٍ مقارَنة تراكُمية على عدة مستويات، وفي عدة مجالات من شأنها أن تثير مجموعة تساؤلات، وهي تتلخص كالآتي:

(أ) معنى «الإصلاح» وأهدافه: هل يبدأُ من داخل نفس النظام، ومن أجل إحيائه وتجديده، وفي ظل ضوابط ومعايير إسلامية؟ أم للانتقال إلى نظام آخر مختلف تمامًا عن طريق النقل عن الغير؟ وفي هذه الحالة الأخيرة يثور التحفظ على استخدام مصطلح الإصلاح حيث يصبح ـ في الحالة العثمانية، وخلال القرن ١٩ بصفة خاصة ـ مصطلح «تأثير الغرب والنقل عنه» أكثر ملاءمة.

وهذا يقتضي بدوره الإجابة عن السؤال التالي: هل بدأت الإصلاحات العثمانية بالمعنى الأول وانتهت إلى الثاني؟ وكيف؟ ولماذا؟

(ب) الدوافع نحو إدخال الإصلاحات: هل هي ذاتية لإحداث تحول حقيقي أم تولَّدت تحت ضغط من الخارج اتفاقًا مع مصالح قوىً خارجية؟ وما نمَط ودرجة ومجال تأثير هذا الضغط الخارجي ابتداء من فرض الإصلاح وخلال عملية تنفيذه؟

(جـ) معضلة الإصلاح: كيف يمكن نقل الممارسات المفيدة عن الغرب دون النَّيل من الذات والعقائد؟ وهل هذا ممكن في ظل توازن القوى الدولي الذي لا يكون في صالح الطرف الذي في حاجة للإصلاح؟

(د) مضمون السياسات الإصلاحية: فهي متنوعة الجوانب: عسكرية، ودبلوماسية، واقتصادية، واجتماعية، وسياسية، من ثَم فهناك حاجة لتحديد الأولوية التي حَظِي بها كل جانب من هذه الجوانب، وأيهم كان أكثر تحديًا وإثارة للمعارضة الداخلية؟

(هـ) أهم القوى المعارضة ودوافعها ومبرِّراتها: ودرجة تأثيرها بالمقارنة بدرجة تأثير الضغوط الخارجية على تفريغ الإصلاح من محتواه الإيجابي.

وحيث أنه لا يمكن في هذا الموضع الإجابة بالتفصيل عن هذه الأسئلة على نحو يبين سبُل علاج التحيز السابق توضيحه إلا أنه يمكن الإشارة إلى ثلاث مراحل متميزة من حيث مضمون الإصلاح ودرجة المعارضة ودرجة الضغط الأوروبي.

المرحلة الأُولى: شهدت الإصلاحات العسكرية والفنية فقط دون نقل مؤسسات أو آراء سياسية أو قيَم اجتماعية غربية، وكانت المعارضة الدينية قوية لهذه الإصلاحات التي بدأت في نهاية القرن ١٨ مع سليم الثالث عقب الهزائم الخطيرة أمام روسيا.

أما المرحلة الثانية: فقد شغلت النصف الأول من القرن ١٩ وشهدت إصلاحات حكومية ومجتمَعية واقتصادية أكبر لمواجهة القوى الأوروبية، وللحِفاظ على السيطرة على الشعوب غير المسلمة شَمِلت القضاء على الإنكشارية، وتجديد الجيش وقطع علاقته بالعلماء، والتغيير في نظم التعليم نحو مزيد من التعليم المدني والعسكري والطبي، والفصل بين مجلس تشريعي برئاسة شيخ الإسلام، وبين مجلس مدني للقوانين والقواعد المدنية وتبلورت المعارضة الدينية في هذه المرحلة وتبلور أيضًا الانعزال بين الدين والمجتمع. ولكن فشلت هذه المعارضة نظرًا لتزايد الضغوط الخارجية وتزايد احتياج السلطان العثماني للمساندة البريطانية والفرنسية أمام تزايد

مشاكل البلقان، وتزايد التهديدات الروسية.

أما المرحلة الثالثة: والتي شغلت النصف الأخير من القرن ١٩، فقد تبلور على صعيدها أخطر الإجراءات وهو تطبيق المساواة بين المسلمين وغير المسلمين (١٨٥٦) وذلك في وقت تزايد فيه ـ بعد حرب القرم ـ التهديد الأوروبي لتماسك الإمبراطورية حيث أخذت القوى الأوروبية تتجه لاستقطاع أجزاء من الولايات العربية، وتبلورت أبعاد المعارضة لتظهر قوى جديدة «غير محافظة» هذه المرة. ولكن «ديمقراطية» تقاوم استمرار السِّمات الاستبدادية في حكم السلطان عبد الحميد الثاني، حيث لم يلتزم بتطبيق إصلاحات القانون الأساسي (الدستور) ١٨٧٦.

على ضوء العرض الموجز يمكن الإشارة إلى أمرين يقع الانتباه إليهما في صميم فهم آلية هذا النمط من التحيز وكيفية علاجه.

الأمر الأول: هو أبعاد الدور الأوروبي السلبي التأثير على هذه العملية الإصلاحية، سواء من حيث فرضها أو من حيث التأثير على تنفيذها. ولقد اعترف بهذا التأثير السلبي أكثر من مصدر غربي استنادًا من ناحية إلى تقويم الحكومات الغربية لمشاكل الدولة العثمانية على ضوء مصالحهم واهتماماتهم بالتجارة والاقتصاد. الأمر الذي حمل هذه الحكومات على اقتراح الإجراءات الإصلاحية التي تلائم تحقيق مصالحها بل والسعي إلى تنفيذها بسرعة دون الأخذ في الاعتبار حقيقة المشاكل التي تواجه العثمانيين عند هذا التنفيذ.

ومن ناحية أُخرى: ضغطت القوى الغربية لإتمام بعض الإصلاحات، وذلك باستغلال الأقليات المسيحية من أجل هدم الإمبراطورية والسيطرة على اقتصادها، وكذلك استغلال بعض الإصلاحات الإدارية لخدمة الأهداف الغربية بصورة أكثر فعالية، وعلى حساب شعوب المسلمين.

ومن ناحية ثالثة: لم تقم القوى الأوروبية بإقناع العثمانيين بإقامة حكومة أفضل ولكن منعتهم من القيام بذلك بل ودفعتهم إلى النقيض.

حيث أن تأثير القوى الأوروبية كان سلبيًا لأنه تمت ممارسته من خلال القوة العسكرية والتهديد باستخدامها، ومن ثَم فإن الدولة العثمانية أقدمت على الإصلاحات ـ ليس لإنجاز إصلاح حقيقي ـ ولكن لإرضاء الدول الغربية وحفاظًا على الاستمرار؛

ومن ناحية رابعة: تحيُّز الأوروبيين في نظرتهم وعند تقويمهم للإصلاحات العثمانية؛ إذ نظروا إليها من خلال المعايير الذاتية لنماذجهم الأمر الذي أدى إلى الفشل في تكوين صورة حقيقية لديهم عما يقوم به العثمانيون أو ما يجب أن يقوموا به.

الأمر الثاني: هُوَ أن النقل عن الغرب والأخذ عنه ليس في حد ذاته وفي كلِّياته قيمة إيجابية بصورة مطلقة ودائمة، وخاصة حين يتم تحت تأثير ضغط خارجي، وفي مرحلة من مراحل تدني وتدهور القوة الذاتية مثل التي جرت فيها الإصلاحات العثمانية خلال القرن ١٩. حقيقةً سبق وأخذ العثمانيون عن الغرب وخاصة في المجال العسكري والتقني، كذلك سبق وقدَّم العثمانيون امتيازات للدول الأوروبية، ولكنها جميعًا كانت ممارسات تمت في ظل القوة العثمانية، بل ودعمت من عناصر هذه القوة؛ لأنها جرت في ظل ظروف داخلية وخارجية مختلفة عن ظروف إصلاحات القرن ١٩. حيث أن الأخيرة جاءت إرضاء لأوروبا وتحت ضغطها، وتحت ضغط هزائم عسكرية خطيرة حاقت بالدولة العثمانية في نطاق عملية تحوُّل مركز القوة العالمية نحو أوروبا، ومن ثَم اتجاه الأنظار نحو النموذج الغربي ـ المسيحي الحضاري.

ولم يكن ما سُمي بـ «الإصلاحات» في هذه الفترة إلا عامل تكريس للضعف، والإعداد للانهيار التام، واحتواء ما تبقى من عناصر القوة. فبالرغم من هزائمها العسكرية وتأخرها الاقتصادي ـ بالمقارنة بما كان يحدث في الغرب ـ لم تكن الدولة العثمانية مطلقة الضعف عسكريًا، وكانت كيانًا ضخمًا لا يمكن إسقاطه دفعة واحدة كما حدث مع الإمبراطورية المغولية في الهند في منتصف القرن الثامن عشر. ولذا كان السبيل هو خلق علاقات اعتماد على الغرب تكمل من إضعاف هذا

الكيان، وتنال من صميم إرادته، وصميم ذاتيته، وأسس شرعيته في الداخل. وكما كانت الإصلاحات الاقتصادية وسيلة لإكمال دمج الدولة العثمانية في النظام الرأسمالي الغربي، فإن ما عقدته من محالفات ومعاهدات أكمل اندماجها في نظام الدول الأوروبية. ولم تكن لتؤدي جميع هذه السبل إلى إحياء أو تجديد مجتمع إسلامي، ولكن كانت سبيلاً لقطع صلة الحركة «الإصلاحية» عن الإسلام، وعزل الدين عن المجتمع أي وضع جذور العَلمنة والابتعاد عن الأسُسِ الإسلامية.

ومن هنا تبرز أهمية ومغزى البحث بنظرة جديدة في أَبعاد دور قُوى المعارضة الداخلية لهذه الإصلاحات. إذ يؤدي هذا الاهتمام إلى موازنة الاهتمام التقليدي بأثر التوازنات الأوروبية ـ الأوروبية على عملية استمرار الدولة العثمانية قرنًا ونصفًا دون انهيار (كما سبق التوضيح)؛ ولكن يجب الحذر ألا يكون هذا سبيلاً لتحيز آخر يهدف لإلقاء مسؤولية فشل الإصلاحات على الداخل أساسًا، وعلى من اقترنوا بالإسلام بصفة خاصة. أي طبقة العلماء التي وُصفت بالقوى «المحافظة» أو «الرجعية أو السلفية». وبالرغم من أن هذه القوى لم تكن تعارض نظام الحكم العثماني القائم بقدر ما كانت تعارض طبيعة الإجراءات الإصلاحية التي تأخذ عن الكافر، وتجرد المجتمع الإسلامي وممارساته من خصوصياتها؛ إلا أنه يصبح من التحيز البيِّن الانسياق تمامًا في الهجوم على هذه القوى من المعارضة، كما أنه يكون من التحيز البين أيضًا المساندة الكاملة لمواقفهم. فإن الموقف الوسط بين هذين التحيزيْن يتطلب الدراسة العلمية المنظمة لآليات هذه المعارضة، ومضمون معارضتها، ومبرراتها؛ لتبين مدى ما قدمته من بدائل للإصلاح من داخل النظام الإسلامي، ولماذا لم تكن من الفعالية لدرجة سمحت لقوى الضغوط الخارجية بجرف حركة الإصلاح لتصبح عملية تحول وانتقال من نظام إلى آخر.

إن الإشكالية الأساسية لمثل هذه الدراسة تكمن في التساؤل عن حدود العلاقة بين سبل الإصلاح التي لا تُلغي الذاتية الإسلامية، وتكون مستندة إلى أسس النظام الإسلامي وبأساليبه، وبين ضغوط الإطار النظُمي

الدولي القائم وما تفرضه من قيود على مثل هذه السبل من الإصلاح. ومما لا شك فيه أن الواقع المعاصر للدول الإسلامية يطرح هذه الإشكالية، بقوة ومما لا شك فيه أيضًا أن إعادة قراءة وتحليل الخبرة العثمانية في هذا المجال تساعد على تقديم العديد من المدلولات والإجابات.

١٠ ـــ مقدّمات أساسيّة

حول التحيّز في التحليل السياسي
منظور معرفي وتطبيقي

د. سيف الدين عبد الفتاح

حينما يتجه الباحث إلى معالجة موضوع مثل «التحيز في التحليل السياسي»، أو إلى أيٍّ من المجالات المعرفية المختلفة في الاجتماع والاقتصاد والنفس. . . إلخ، أي العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة، فإن ذلك يشير إلى البحث في موضوع ممتد، يمكن من خلاله الكشف عن التحيز في هذا المجال أو ذاك، وتحديد أنماطه وأشكاله، وحصر نماذجه، والتوجه إلى تلمّس مسبباته، والتعرف على قابلياته، والبحث عن آلياته ووسائله، وإمكانات سد ذرائعه، وفتح سبل الكشف عنه، والوعي به كمقدمة لمواجهته؛ بل وربما يؤدِّي البحث إلى تأسيس نموذج بنائي يخالف نموذج التحيز، ويجعل منه في حده الأدنى، كل تلك عناصر ذات أهمية تشير إلى قضية من أهم القضايا المعرفية والبحثية تستحق أن يُؤسس الدارسون لها علمًا وأن يلتمسوا لها فقهًا.

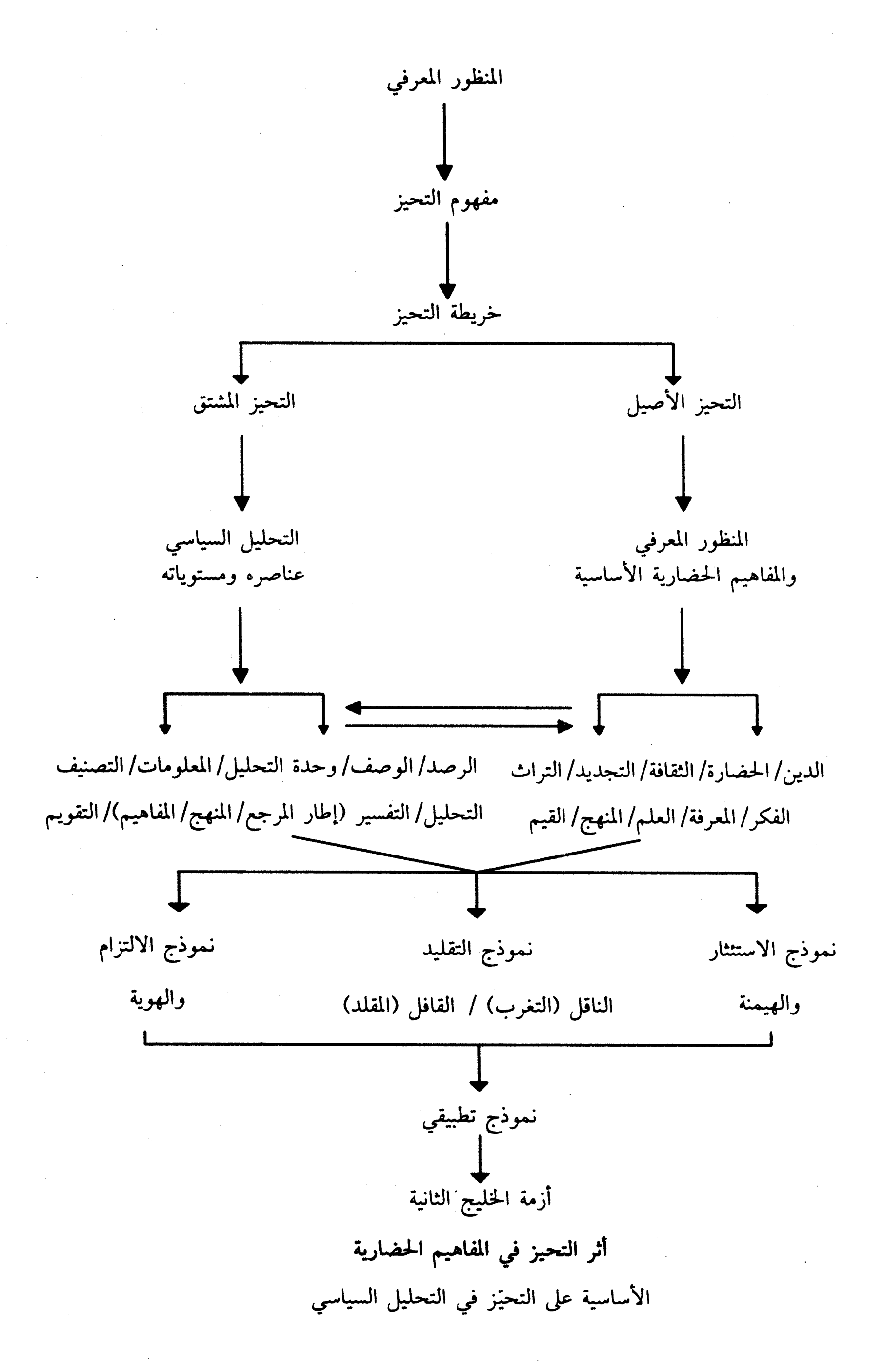
إلا أن بحوثًا كهذه قد لا تتسع ـ وفق الحدود المقررة أو المتعارف عليها ـ لاستيعاب دقائق الموضوع أو استغراق تفصيلاته، فهذه عملية بحثية ممتدة تُعد مِن أهم عناصرِ الصناعات المعرفية الثقيلة، وتعتبر كذلك ضمن نسق من الموضوعات الأُخرى المتكاملة مثل تصميم الخرائط الفكرية لتحديد علل الفكر وأزماته، وحالات العلوم ومجالاتها، والمفاهيم وأثرها في الحياة الثقافية والحضارية، كل ذلك على رأس قائمة لتأسيس فقه

للمعرفة (العلوم الإنسانية والاجتماعية).

وغاية أمر هذه الأبحاث، وهذا البحث منها، أن تشير إلى ضرورة الاهتمام بتلك الثغرات المعرفية التي يجب التفكير في سَدِّها وتفحُّص مناهج ملئها.

كما أنه ليس من أغراض هذا البحث ـ ولا ينبغي له ـ أن يقدم رؤية نقدية متكاملة للفكر الغربي بكل مستوياته في التحليل السياسي، أو نقد حال التغرُّب الذي يتسم بنقل المفاهيم والمناهج عامة أو نقد المنهج الذي يحتمي بالتاريخ والماضي الذهبي، إذ أن مهمته الأساسية هي في الإشارة إلى نقد عناصر التقليد بلا بينة، ومداخله على تنوع أشكاله ونماذجه سواء كانت أسبابه في الداخل أو الخارج، وسواء كان هذا التقليد بلا حجة أو برهان للغرب أو لغيره.

التحيز في التحليل السياسي: منظور معرفي تطبيقي



أثر التحيز في المفاهيم الحضارية

الأساسية على التحيّز في التحليل السياسي

أولًا: التحليل السياسي في قلب عملية التحيز

يحسن في بادئ الأمر أن نعرف مفهوم التحيز والذي يجد جذره اللغوي في «حوز»، وكل من ضم شيئًا إلى نفسه فقد حازه واحتازه أيضًا. وانحاز القوم تركوا مركزهم إلى آخر. وقوله تعالى: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [سورة الأنفال: ١٦][1] معناه، أو مائلًا إلى جماعة من المسلمين، وانحاز الرجل إلى القوم بمعنى تحيز إليهم[2].

والتحيز في حقيقة الأمر ميل وبتدقيق المعنى هوىً متَّبع، والهوى سقوط، والسقوط تحيز، ومنه ما يتعلق بالأمر المعنوي ومنه ما يتعلق بالمادي، والتاء في تحيز، للطلب وكأنه طلبٌ للميل، وهو يتعلق بالعوالم الأربعة جميعًا (عالم الأفكار والأشياء والأشخاص والأحداث)، كما يتعلق بكل عناصر السلوك (الاتجاه والرأي والحكم والموقف والسلوك الفعلي)، ويتفرع عن عملية التحيز الكلية، التحيز البحثي والأكاديمي وهو يُعد ـ وكما سلف ـ الميل إلى الهوى والذاتية، والتعصب للذات أو ضدها، للغير أو ضده، وقد يكون التحيز مقصودًا أو غير مقصود، ظاهرًا أو باطنًا، واضحًا أو متضَمنًا معلَنًا أو مستخفِيًا، إلا أنه في غالب أمره وفي معظم الأحوال ـ وباعتباره قيمة سلبية ـ يتسم بالخفاء، وقد يعود إلى موضوع البحث ذاته أو الباحث وفق مسبقاته ومسلَّماته وقابلياته، كما قد يعود إلى كيفية البحث ومناهجه، إلا أن أخطر أطراف التحيز هو الباحث ذاته، ومن المفيد في هذا المقام أن نؤكد أن التحيز قد يكون أصيلًا، وقد يكون مشتقًا، وله من الأسباب والعوامل، كما له من القابليات والمحاضن، كما له من الوسائل والآليات، كما أن له أشكاله المتنوعة.

والتحيز في التحليل السياسي حلقات متشابكة ومتداعية، تبدأ في حقيقة الأمر من مفهوم السياسة ذاته، وهو أمر لا شك يؤَثِّر على فهم

---

(١) الأنفال/ ١٦.

(٢) انظر **المصباح**، **مختار الصحاح**: مادة: حَوَزَ.

وتعريف العلم ذاته؛ بل أكثر من ذلك يقود منطقًا وتلازمًا إلى فهم مخصوص للظاهرة السياسية، وما يُعد منها وفيها، وما لا يُعد كذلك[٣]، ويسري التحيز بعد ذلك، من التحيز في تحليل الظاهرة السياسية وتحديدها إلى وَحدة التحليل أو المفاهيم الأساسية أو المناهج المتداوَلة والمختارة؛ بل وقبل ذلك العمليات المنهجية المختلفة من رصْد ووصْف وتحليل وتفسير وتعميم.

والتحيز في التحليل السياسي يأتي ابتداء من طبيعة الظاهرة السياسية كموضوع للدراسة، وذلك في سياق تفهم الأمر وفق قاعدة «المعاصرة حجاب»[٤]، والظاهرة السياسية وما يتفرع عنها من إشكالات في غالبها تعالج أحداثًا آنية وربما مستمرة، أي أن معاصرتها لا جدال فيها، والحجاب فيها يأتي تارة من عدم اكتمال الظاهرة، أو أن الباحث جزء منها، كما أن المعاصرة والحجاب في الظواهر السياسية يتأتيان من اختلاط تلك الظواهر بقوة السلطة وتأثيراتها المعرفية والتعليمية، وربما يدفع هذا

(٣) انظر في مفهوم السياسية: د. حامد عبد الله ربيع، **التحليل السياسي**، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، (مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠، ١٩٧١، ص ٦٤ وما بعدها.

(٤) «المعاصَرة حجاب» يجب أن تتحول إلى قاعدة منهجية، لها دلالاتها البحثية، إذ تعبر عن صعوبات منهجية تحيط بالظواهر، والتي تتسم بالمعاصرة، ومن الجدير بالذكر أن فكرة «المعاصرة حجاب» ترِد بمعانٍ مختلفة في كتابات تعلّقت بعلم الحديث، وقضية من أهم قضاياه وهي: الجرح والتعديل. «فالمعاصرة تورث المنافَرة» مثلما يرد لدى محمد ضياء الرحمن الأعظمي: **دراسات في الجرح والتعديل**، (الهند: طبع الجامعة السلفية ١٤٠٣هـ ص ٩٠) وكذلك لدى عبد الوهاب الشعراني: **الطبقات الصغرى** (مكتبة القاهرة: الصنادقية د.ت. ص ٩٢ إذ يُثبت معنى مهمًا عندما يقول: «الحاضرة حجاب». فحضور الحديث ميزة وعيب في آنٍ واحد فوجب التنبه إلى هذا الأمر، انظر أيضًا ما شابه تلك المقولات في **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، أبو الحسنات محمد عبد الحي (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦، ص ٢٦٧) وأحمد بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، (الهند، طبع حيدر آباد، د. ت، ١٢ ص ١٦)، وغير ذلك كثير مما يضيق المقام عن ذكره، وإن كانت تلك القضية ما زالت في حاجة إلى تلمُّس دلالاتها المنهجية الكامنة فيها.

الباحث نحو اتجاه متحيز يضمن له السلامة.

فحينما يتحدد المجال في دائرة السياسة، فإننا بلا مبالغة في قلب عملية التحيز المقصود منها وغير المقصود، فإذا كانت السياسة هي المُعَاشْ، فإنها شاملة لكل عناصره، ومن ثَم فهي تتطلب منا في كل حركة، رأي أو حكم أو اتجاه أو موقف أو سلوك، وهذه جميعًا تشكل مجمل الحياة الإنسانية، والمجالات الكبرى لأعمال التحيزات، والتحيز بصددها وبفعل الضغوط الحضارية المختلفة لا بد أن تترك آثارها على كل ما له صلة بمجال السياسة، أو إن شئت الدقة المُعاش.

التحيزات إذن في قلب هذه الدائرة، تجري من كل مهتم بالشأن السياسي على تنوع موقعه مجرى الدم، حتى ليكاد البعض يتصور ذلك كالأمر المقضِي والقدَر المقدور، وبعبارة أُخرى فإن قاعدة التعامل مع السياسي وشؤونه ومجالاته وعناصره يغلب عليها أشكال التحيز المختلفة على تنوعها.

فهل حقيقة - ووفق تلك الرؤية - يعتبر التحيز قدَرًا لا يمكن الفكاك منه، وحتمية لا يمكن الخروج عليها؟ أم أن جرَيانه مع الباحث أنَّى بحث، وأنَّى درس، يفترض الوعي الحاد بمداخل التحيز حتى يمكن سدها، ومكامنه الخفية حتى يمكن ملاحظتها وعمل حسابها، وقابلياته ومحاضنه للتعامل معها بالاعتبار اللازم، حتى لا يتمكن التحيز من الباحث تارة بالقصد والعمْد وتارة أُخرى بالغفْلة والجهل، وهو على أي الأحوال سيترك آثاره المختلفة على العملية البحثية سلبًا، بحيث يكون الخلل فيها وفي جوهر ممارستها بما لا يمكن تدارك الخلل، وبما يسمح بممارسة مجموعة من التحيزات الفاقعة والمفْجعة، وهي أمور ستؤدي بنا إلى الخروج عن حد العلم وسياج المنهج وهي في جوهرها مانعة من تحقيق جوهر وحقيقة التراكم المعرفي المنشود، ومحاولة استجلاء الظواهر، قيد البحث، وفقْه العوامل الكامنة خلفها، والقابليات التي تمثل البيئة لتكونها وبروزها، وهذا في التحليل الأخير ليس تراكمًا معرفيًا يؤدي بنا إلى الفهم والوعي والفقه بل هو ركام بعضه فوق بعض يحجب الرؤية والبصر، ويقينا من آثارِه النظر العلمي والبصيرة المنهجية.

نموذج التحيز بكل مكوناته ومستوياته، وعلى تنوع أشكاله، هو ذلك السياق السلبي الذي يُحدث الركام لا التراكم، وهو في أحسن الأحوال شذرات متفرقة تُحدِث حالة من الشَّرذمة البحثية والفسيفساء العلمية التي لا تملك منطقًا علميًا أو رؤية بحثية، وغالبًا ما تفتقد أصول المنهج وقواعد المنهجية.

ثانيًا: المفاهيم الحضارية الأساسية مدخل للهوِية والالتزام ومدخل للتبعية والهيمنة

في سياق الحديث عن موضوع التحيز في العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة والتحليل السياسي على وجه الخصوص، يجب أن نميز تمييزًا جوهريًا بين التحيز الأصلي، والتحيز المشتق.

وأهمية ذلك التمييز ترجع إلى أنه غالبًا ما كانت تلك التحيزات المشتقة التي تخص فرعًا بعينه من العلوم الاجتماعية والإنسانية هي موضع التركيز لكل محاولة نقدية تحاول الاقتراب ومعالجة عناصر التحيز فيها، وغالبًا ما تساوق ذلك مع إهمال شديد لنسبة تلك التحيزات المشتقة إلى أصولها، وهو ما أفضى إلى عدم رؤيتها ضمن سياق خريطة معرفية كلية للتحيز، تشير وبشكل أساسي إلى مجموعة التحيزات الأصلية، ونسبة التحيزات المشتقة إليها.

مدخل تلك التحيزات الأصلية نسق من الرؤية يتكون من مجموعة أساسية من المفاهيم، يمكن تسميتها بالمفاهيم الحضارية الأساسية، إذ تصلح في جوهرها مع اكتمالها والتفاعل فيما بينها لأن تشكل مقولات أساسية يمكن أن تسهم في تكوين «نموذج» حيال الحركة الحضارية بكل تنوعاتها ومستوياتها المتشابكة، وكذا كل منتوجاتها، شاملة بذلك عناصر أساسية وعوالم جوهرية، يقع على قمتها عالم الأفكار الذي يشير بشكل أو بآخر إلى البناء الفكري والنظري بكل مكوناته، وعالم الأشياء الذي لا يشير في حقيقته إلى عناصر جمادية؛ بل هي رغم كونها كذلك، فإنها تستبطن مجموعة من الأفكار، والتفضيلات والقيم والاختيارات والمقاصد،

ومناهج التعامل وأساليب الحياة وكذا عالم الأشخاص، أي حامل هذه الأفكار الذي يتحرك بها إما مفرِّطًا فيها أو مُلتزمًا بها، إنه ضمن تلك العوالم الأُخرى، بينما يلف ذلك جميعًا وينتج من تفاعلاته وتقاطعاته عالَم من الأحداث، والذي يشير بشكل مباشر إلى عناصره الإنسان والتراب ـ (المكان) والزمان (الوقت) عالَم تحكمه القواعد وتتحكم به وفي سيرته السُّنن الشرطية: إنسانية ـ اجتماعية، أو نفسية، أو تاريخية[٥].

هذه المفاهيم الحضارية الأساسية التي تشير بدرجة أو بأُخرى إلى واحد من تلك العوالم أو أكثر، ليست بعيدة بأي حال عن العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي في حقيقتها تمثل نسقًا من الافتراضات المسبقة[٦].

وهذه المفاهيم الحضارية ظلت تعالَج مفرَدة أو موَزعة وبفعل التصنيفات الحديثة لتلك العلوم، في معظمها، إلا أن مجموعة كبيرة منها

---

(٥) انظر عناصر عملية التغيير الحضاري والارتباط الأكيد بين عالَم الأحداث والسنن التي تتحكم وتحكم هذا العالم: جودت سعيد، **حتى يغيروا ما بأنفسهم**: بحث في سنن تغيير النفس والمجتمع. تقديم: مالك بن نبي، (الناشر: المؤلف، د. م. ن، ط٢، ١٩٧٥)، مواضع متفرقة).
ويمكن مطالعة ذلك في محمد قطب: **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، (السعودية: المجموعة الإعلامية، ط ٣، ١٩٨٩، ص ٨٥ وما بعدها)، ويزكي في هذا المقام التعرف على مجموعة من الإشارات القيمة في: إبراهيم بن الوزير، **على مشارف القرن الخامس عشر الهجري**: دراسة للسنن الإلهية والمسلم المعاصر. (بيروت/القاهرة: دار الشروق، د.ت، ص ١١ ـ ١٧)، وكذلك الشيخ عبد الله التليدي: **أسباب هلاك الأمم، وسنة الله في القوم المجرمين والمنحرفين**: (بيروت: دار البشائر الإسلامية ١٩٨٦)، وأيضًا د. أحمد كنعان: أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، (**كتاب الأمة**، قطر ـ الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، محرم ١٤١١ هـ ـ أغسطس ١٩٩٠)، وأيضًا سميح عاطف الزين: **حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٥).

(٦) انظر في فكرة الافتراضات المسبقة: هـ. ب. ريكمان: **منهج للدراسات الإنسانية**: محاولة فلسفية، تقديم وترجمة: د. محمد علي محمد. (بيروت: مكتبة مكاوي، ١٩٧٩، ص ١٢٤).

وقعت ضمن دائرة علم الاجتماع مع انقسامه بدوره إلى تقسيمات فرعية أخرى، كان أهم محصَّلاتها، أن اختفى أو كاد أن يختفي، الاهتمام بمنظومة المفاهيم الحضارية تلك، وإذا اختفى بعضها، فإن البعض الآخر قد انزوى في زاوية هي قليلة التراكم، وقليلة الاهتمام من الحضارة التي أنتجت معظم النظريات إن لم يكن كلها في العلوم الاجتماعية والإنسانية، نقصد بذلك كتب فلسفة العلم، ونظرية المعرفة، ونظرية القيَم، وعلم اجتماع المعرفة والعلم.

أضف إلى هذا جميعًا، أن اهتمام بعض فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية ببعض تلك المفاهيم أو مفاهيم فرعية عليها، على محدوديته، قد اتخذ شكلاً نمطيًا أقرب ما يكون إلى فهم يستبطن النمط الحضاري الغربي، يحاول تعدِيته وتعميمه حضاريًا، بحيث أن من يسيطر على منطقة المفاهيم الحضارية تلك، والتي تعد وبحق المفاهيم المَفاصِل بين التصنيفات المعرفية والمجالات العلمية المختلفة، تُكتب له السيطرة تقريبًا وبشكل أقرب إلى التلقائية على المفاهيم المشتقة التي ترتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية (علوم الأُمة)[٧].

أهم هذه المفاهيم، وليست كلها، وبدون ترتيب لها، تتمثل في الدين والحضارة والثقافة والتجديد والتراث والفكر والمعرفة والعِلم والمِنهج والقيَم وهي تتفاعل فيما بينها كنسق يحدد المواقف والآراء والاتجاهات والأحكام والتفضيلات والأفعال، إذ تشكل في مجموعها مجمل الرؤَى الحضارية في تكاملها وتفاعلها وتواصلها.

التحليل السياسي وغيره من التحليلات التي تنتمي إلى دوائر، ومجالات اهتمام أُخرى، ليست بعيدة عن تلك المفاهيم الحضارية الأساسية، فإن كافة مفاهيم هذه المجالات تولَد من رحمها.

ومنطقًا وضرورة وتلازمًا، فإن تحديد الرؤَى حول هذه المفاهيم

---

(٧) انظر تسمية «علوم الأُمة» إسماعيل راجي الفاروقي: «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية»، (**مجلة المسلم المعاصر**، العدد ٢٠ أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٧٩، ص ٣٥).

الحضارية الأساسية وتأصيلها، يُنتج غالبًا وبلا استثناء مفاهيم على شاكلتها تصطبغ بذلك التحديد، وهي بذلك لا تؤثر في نتائج أو تعميمات التحليل السياسي فحسب، بل تمتد لتشمل سلسلة العمليات المنهجية المتتابعة، إذ يتضح كيف أن تلك الرؤى تضغط على تلك العمليات جميعًا لا تنفك عنها حتى إذا ما تعلقت بالرصد والوصف بداية أو ارتبطت بعمليات التحليل ومناهج التفسير ومداخله الأساسية والأُطر التحليلية والمرجعية، وانتهاءً بالتعميم والتقويم، وإن شئنا الدقة فإن هذه الرؤى ليسَت إلا إشارة جوهرية إلى ما يمكن تسميته بما قبل المنهج[٨]، تتشرب المنتوجات المفاهيمية على مختلف تصنيفاتها رؤاها ومعانيها (المفاهيم الإطارية والمفاهيم المركزية، والمفاهيم التحليلية، والمفاهيم المنهجية، والمفاهيم المعيارية، والنُّسق القياسية، وكذا المفاهيم المشتقة والمفاهيم الفرعية. . . إلخ»[٩].

إنها أقرب ما تكون إلى مجموعة المسلَّمات الحضارية التي تمتلك السلطة شبه المطلقة، تَعرِض بكونها مسلمات مسبَقة لا افتراضات مسبَقة، وحقائق أولية[١٠]، على الرغم من محاولة التعامل معها بقدر عالٍ من التخفي أو الاستخفاء، وذلك ضمن لعبة ومكيدة الموضوعية التي تجيد كثير

---

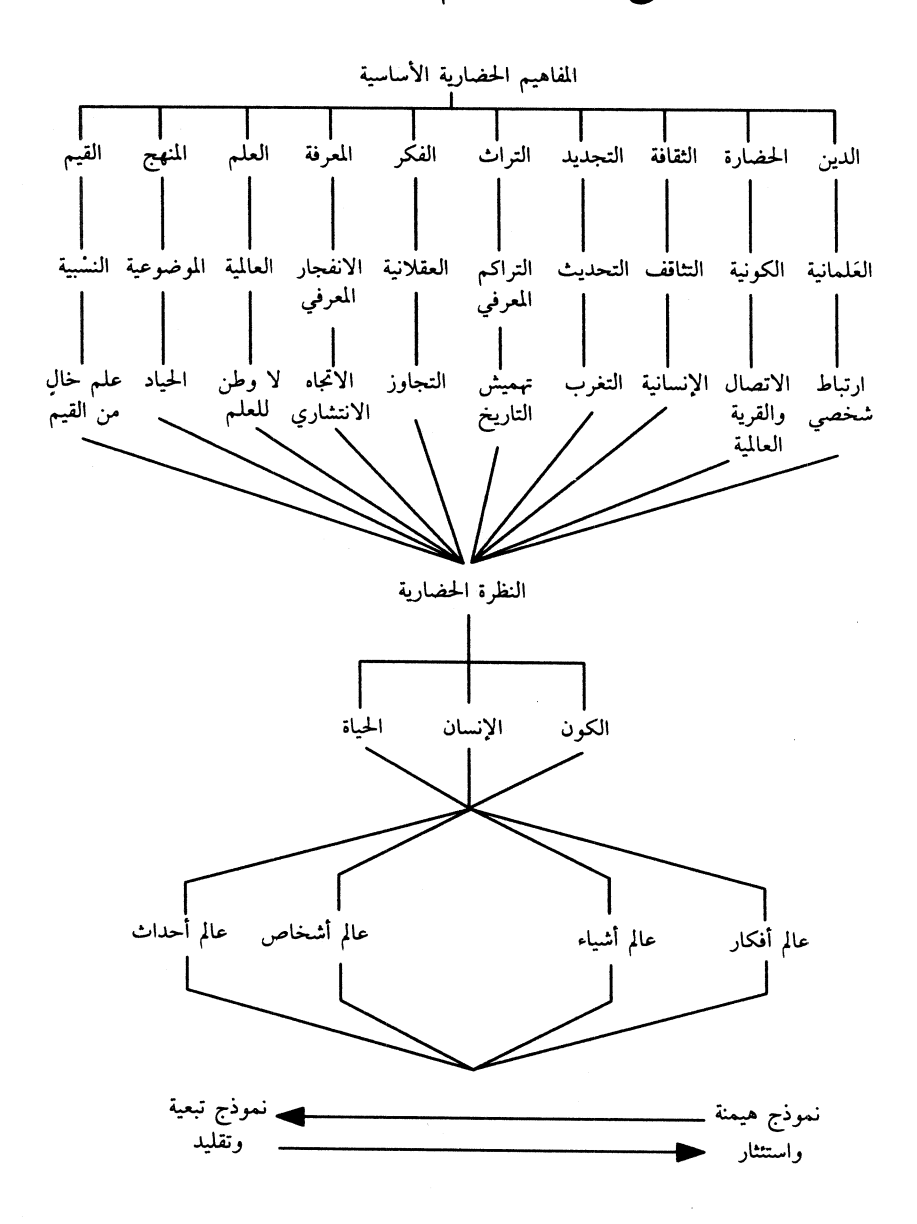
(٨) انظر في الإشارة إلى فكرة ما قبل المنهج: محمود شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، (القاهرة: دار الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٣٤).

(٩) راجع المفاهيم وتصنيفاتها المختلفة في: منى أبو الفضل: «نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات»، ضمن بحوث: **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، تحرير: الطيب زين العابدين، (هِرندن ـ فرجينيا، الولايات المتحدة، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، ١٤١١هـ ١٩٩٠م، ص ١٨٢ ـ ١٨٥).

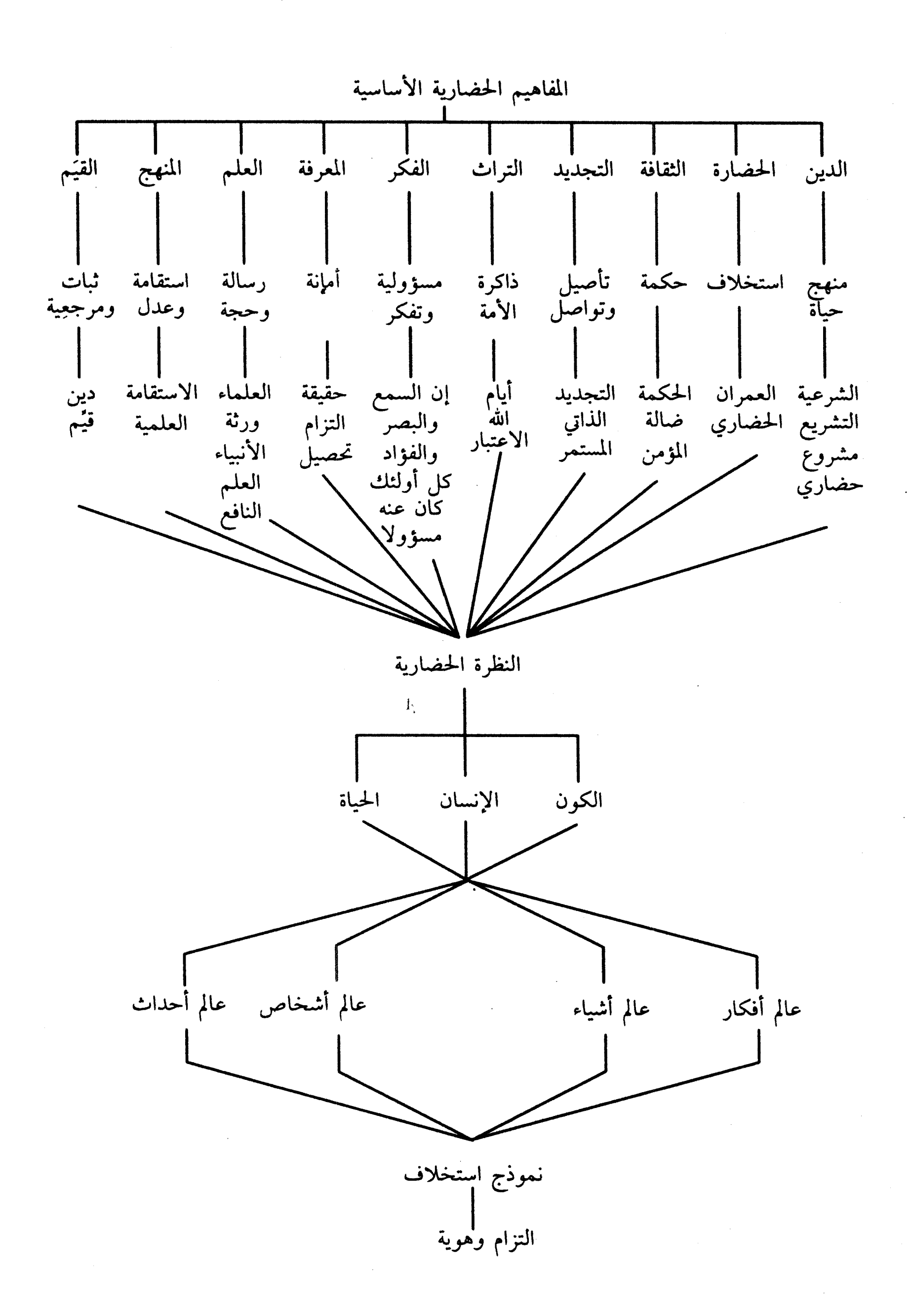
(١٠) انظر في المسلمات والافتراضات المسبقة، ريكمان، (مرجع سابق، ص ١٢٤)، وفي سياق ارتباط المنظورات المختلفة بالافتراضات المسبَقة يمكن مطالعة ذلك في ضوء التعرف على أساسيات يتضمنها علم اجتماع المعرفة ويبحث فيها، وفي هذا السياق يجدر ملاحظة تلك العلاقة الثلاثية التي تشير إليها إحدى الكتابات الهامة في هذا المقام بين المنظورات المختلفة من ناحية، والفكر من ناحية ثانية، واللغة من ناحية ثالثة على اختلاف في ترتيبها أو رؤية علاقات ودرجات التأثير والتأثر وضبط هذه النسب فيما بينها.

من تلك الكتابات ممارستها بمهارة.

نموذج التحيز والمفاهيم الحضارية الأساسية



نموذج الهوية والالتزام والمفاهيم الحضارية الأساسية



الأساطير المنهجية: منظور معرفي ورؤى حضارية

هذه المفاهيم الحضارية تشير ـ وبقدر لا بأس به من الثقة ـ إلى مجموعة من الأساطير تسمَّتْ باسم المنهج وغالبًا ما وُصفت بالمنهجية. الأساطير المنهجية[١١] تتكاثر بحيث تشكل الوسط، كما تمثل الشروط الأساسية لممارسة التحيز، وغالبًا ضد الذات (الهوية) وبأعلى درجات القبول، فإن قبول هذه الرؤى حول المفاهيم الحضارية الأساسية ليست إلا الشروط الأساسية التي تسمح بتحيُّزات فرعية ومشتقة، ترتبط بمجالات معرفية مختلفة وتقسيمات للعلوم متنوعة.

أسطورة الأساطير ترتبط بكونية الحضارة، وعالَمية العلم، والمنهج، والمفاهيم، وإنسانية الثقافة[١٢]، فالغرب منذ القرن الثامن عشر يريد بمساعدة علمائه في الإنسانيات والاجتماعيات فيه أن يفرض على العالم النظرية القائلة بأن الحضارة واحدة، وهي هذا الشكل نفسه من الحضارة الذي صنعه الغرب وعرضه على الدنيا، قائلاً إن كل من يريد أن يصير متحضرًا عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها، وإذا أراد أن يرفضها

---

(١١) انظر في معنى الأسطورة ومدلولها في الارتباط بقضية المنهج والتاريخ: پول فين، «بين الأسطورة والتاريخ» **مجلة ديوجين**، اليونسكو، العدد ٥٦، السنة ١٥، فبراير ـ إبريل ١٩٨٢، ص ٢ ـ ٢٢، وقد أثبت «فين» مجموعة من الأفكار المهمة التي ترتبط بما أسميناه الأساطير المنهجية: «فليس معنى انتقاد الأساطير إثبات كذِبها وإنما بالأحرى البحث عن جوهرها الحقيقي، ذلك لأن هذه الحقيقة مقنَّعة بالأكاذيب... أن يقام في كل زمان بيان من الأوهام على أساس من الحقيقة... على أنه إذا كانت الأسطورة تحتوي بجانب ما فيها من أكاذيب على شيء من الحقيقة، فإن الشيء الأشد إلحاحًا ليس هو تحليل نفسية مؤلف الحكاية الخُرافية وإنما بالأحرى أن نتعلم الاحتِراز مما هو باطل، فالضَّحية في هذا المقام ـ أهم من المذنِب... فإن الأجدى أن يراقب الفكر فيكشف عن سذاجة البشر ويفصل الطيب من الخبيث...» وهذه المعاني واردة في مقالة «فين» السابقة.

(١٢) انظر حول إنسانية الثقافة وكونية الحضارة ومحاولة رد ذلك ونقده في: أرنولْد توينبي، **العالَم والغرب**، تعريب: نجدة هاجر ـ سعيد الفخر، بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة، ١٩٦٠، ص ٧١ وما بعدها، انظر أيضًا: فؤاد شبل، **منهاج توينبي التاريخي**، القاهرة: دار الكاتب العربي، د. ت، ص ص ١٦ ـ ٢٢.

فليظَل وحشيًا وبدائيًا.

الثقافة أيضًا واحدة هي ثقافة الغرب، وعلى كل من يريد أن يكون صاحب ثقافة في القرن العشرين أن يشتري الثقافة من الغرب كما يشتري البضائع من الغرب. عليه أيضًا عندما يريد أن يكون صاحب ثقافة، وعندما يريد أن ينمّي القيَم الثقافية في نفسه أن يقبل هذه الأنماط التي يفرضها الغرب، وإلا فهو فاقِد للحضارة والثقافة. إذن إما أن تَبقى بدائيًا، أو متحضرًا غربيًا، هذان هما المصيران المحتومان، وعلى كل إنسان أن يختار واحدًا منهما. كل جهد الغرب في القرنين الأخيرين كان مبذولاً لخلق هذا الإيمان بالغرب وعدم الإيمان بالذات[١٣]...

والعلم والمعرفة والفكر والمنهج والمفاهيم هي أدوات ذلك، فلا بأس كذلك أن يكون كل ذلك عالميًا، وعلم السياسة في قلب تلك الأسطورة، لأنه من أكبر معابر التأثير[١٤].

أما الأسطورة المركزية ضمن سلم الأساطير المنهجية فإنّها تقع في فهم جوهر وحقيقة الموضوعية[١٥].

---

(١٣) انظر في تلك الإشارات حول مقولة: «الحضارة الواحدة»، علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(١٤) وفي عالمية علم السياسة ودلالة ذلك يمكن مراجعة برنامج مؤتمر الجمعية الدولية للعلوم السياسية والذي ارتكزت قضيته الرئيسية حول موضوع «نحو عالمية علم السياسة».

IPSA XIVth Congress, Theme: *Towards a Global Political Science*, (Washington, D.C.: International Politcal Science Association World Congress, Program, August 28 - September 1, 1988), pp. 12 - 14.

(١٥) راجع في مفهوم الموضوعية وموضع الأسطورة فيه: سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**: نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧، ص ٤١ وما بعدها، انظر أيضًا تلك الإشارة القيمة في نقد مفهوم الموضوعية الأرشيفية لدى د. عبد الوهاب المسيري، **هجرة اليهود السوفيت**، القاهرة: دار الهلال، ديمسبر ١٩٩٠، ص ص ٨ ـ ٩.

وواقع الأمر أنَّ مقولة الموضوعية تنتشر في جُل كتابات الباحثين الذين يعملون في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة، أو العلوم السياسية خاصة، وقد كُتب لهذا المصطلح الشيوع على ألسنة الكافة وفاق في ذلك بقية المفاهيم الأُخرى، مما جعل القيام أو الشروع في نقده أو مراجعته مخاطرة علمية، قد تدفع المقدِّسين لهذا المصطلح أن يتهموا القائم بهذه المحاولة - عن طريق إيهام العكس - بعدم الموضوعية والتحيز والذاتية والخروج عن مقتضيات الحياد العلمي.

ورغم كل ذلك فإن مفهوم الموضوعية ما زال يُتناول بقدْر من عدم الاتفاق، كما أنه يعاني من غموض، وإنَّ من يدافعون عنه أو يتترسون به أو يصدَعون به لمواجهة ما يظنونه تحيزًا لا يملكون بعدُ تحديدًا إجرائيًا لمفهوم الموضوعية، ومفهومٌ بهذه الحالة من الغموض جعل تطبيقاته نسبية لا تعود بعدم الموضوعية، بينما يضفي على آرائه ورؤاه الموضوعية، بما يعبِّر عن انحيازات شخصية مسبقة أكثر من كونها رؤية علمية منهجية مسندة بالدليل قائمة على البرهان.

ولا شك أن مقولة الموضوعية تضمنت مجموعة من المقولات الفرعية تسندها مثل المهَنية وعلم خال من القيم، فاعتُبرت قاعدة للنسق المعرفي الغربي الوضعي إذ أنتجت منظومة من المفاهيم التابعة لها، أو النَّابعةِ منها، ومجموعة مناهج وأدوات بحثية، وشكلت في جوهرها نسقًا وسلمًا من التفضيلات استند إلى مجموعة معايير خاصة نسقًا بهذا النسق المعرفي، اغتصبت للموضوعية محتوى ومضمونًا خاصًا، ولا شك أن تقبُّل واستهلاك مفهوم الموضوعية بشكله الحالي قد أثَّر على طبيعة الموضوعات المبحوثة، وجوهر المفاهيم والمناهج المستَخدَمة... إلخ، وغاية الأمر أن مفهوم الموضوعية في التحليل السياسي برز ليعبّر عن حقائق التناول البارد لقضايا الأُمة المحورية أو إيثارًا للراحة باختيار قضايا لا تؤدي إلى مشاكل بحثية فضلاً عن أنها لا تتطلب رأيًا ورؤية.

وفي سياق صناعة العلم فإن الموضوعية وَفق مقولاتها الأساسية

(الصفحة البيضاء ـ والحياد العلمي ـ والوضعية)[١٦] تستبطن مجموعة من القيَم رغم أنها تعلن غير ذلك، وهي قيم مضادة للالتزام، وتعمل على تهويم الهويّة كما أنها لا تجعل لعناصر التَّمايز أو الاختصاص مكانًا يذكر.

ولا شك أن مفهومًا كهذا ومع تفحُص جوهره ليس إلا مدخلاً لتأكيد التبعية الثقافية والفكرية والعلمية، إذ تستبطن بدورها مجموعة من القيَم الغربية تؤمن بالمركزية الغربية وتؤكد على سيادة المقاييس والمعايير والمناهج الغربية بدعوى النمط الثقافي العام وعالمية العلم، وهو ما يحقق ـ وفق هذا التصور ـ حيادًا علميًا ودقة متناهية وقدرة على ضبط النتائج وإطلاق التعميمات.

ولا شك أن المقولات الأساسية المستبطَنة داخل هذا المفهوم لا تجد سندًا علميًا، كما توضح موضع الأسطورة فيه، مما يفرض ضرورة مراجعة، وتتبع مجموعة القضايا المتعلقة به، والتي تؤثر على طريقة فهمه بالفحص والتحليل حتى يمكن الكشف عن عناصر وآليات التحيز في ظل مفهوم الموضوعية.

وضمن هذه الأسطورة المركزية ـ وكما سبقت الإشارة ـ تقع مقولة «عِلم خال من القيَم»[١٧]، والتي شاعت لتعبر عن أن الالتزام القيَمي هو أهم مداخل التحيز وفق عناصر هذه الرؤية، وهو ما جعل محاولة استبعادها أو تهميشها همًا علميًا، ومنهجيًا لتلك الدراسات ولم يحاول أصحاب هذه الأسطورة تفحُص حقيقة ذلك ومدى تناقضه، ومدى مطابقته للواقع، وإمكانية ذلك. . .

فرغم الاعتراف بارتباط الواقع بالقيَم، إذ هو واقع ثقافي، وإذ يُعتبر

---

(١٦) ويمكن متابعة تفصيل المقولات الأساسية التي تشكل محتوى مفهوم الموضوعية مثل (التلقين والصفحة البيضاء ـ الحياد العلمي ـ الموضوعية والوضعية ـ المنهج والنمط المجتمعي) في سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**. . . مرجع سابق ص ٤٢ ـ ٥٧.

(١٧) انظر في مقولة: «**علم خال من القيم**» Value Free Science: هـ، ب ريكمان، مرجع سابق، المقدمة بقلم د. محمد علي محمد، ص ١٧ ـ ١٨.

مفهوم الثقافة ذاته مفهومًا قيَميًا، إلا أن صدق القيَم، مسألة إيمان وليست مسألة معرفة، وبذلك ـ وفق هذا الرأي ـ ستركز العلوم الاجتماعية على دراسة القيَم ولكنها مع ذلك لن تحاول أن تقدم معايير ملزِمة أو مثاليات أو طرائق للسلوك والعمل، وتبعًا لذلك يجب أن تتحرر هذه العلوم الاجتماعية من القيمة Value - Free. وإذا كان من الممكن قبول خاصية ڤيبر الأُولى التي تشير إلى أن العلم لا يمكن أن يصل إلى درجة الكمال، فإن قبول الخاصية الثانية التي تؤكد أن العلم ينشد الموضوعية ساعيًا بذلك إلى التحرر من أحكام القيمة هو موضع تحفُّظ[١٨]، ولا تنهض التفرقة غير الواضحة بين حكْم القيمة ومرجِع القيمة أساسًا يمكن عليه قبول ذلك[١٩].

وباسم أسطورة علم خال من القيَم كان ذلك الربط اللامنهجي، وبشكل أسطوري برزت أسطورة التكميم (أي استخدام الأدوات الكَمِّية في التحليل) كمؤشر على الدقة أقصى درجات الدقة والتدقيق، وبما ارتبط بذلك من توابع منهجية أسرفت إلى الحد الذي جعلت منه ليس مجرد أداة بحثية ووصفية بل غاية في حد ذاتها وهدفًا، وبرزت الأرقام لتمثل مقصِد تلك البحوث لا يأتيها الباطل، ورغم أنها في الحقيقة ليست إلا تعبيرًا عن قيَم حسابية، وأوزان إحصائية إلا أن استخدامها كان الطريق لما أُسمي علم خالٍ من القيَم، وتحيزات أسطورة التكميم كثيرة يضيق المقام عن تعديدها[٢٠].

---

(١٨) في مقولتَي ڤيبر يمكن مراجعة: المرجع السابق، ص ٢٥.

(١٩) انظر في التمييز بين حكم القيمة ومرجع القيمة: المرجع السابق، ص ٢٥ (الهامش).

(٢٠) انظر في نقد المنهج الكمّي والمسلّمات الكامنة فيه: أليسك أنكر، **مقدمة علم الاجتماع**، ترجمة: د. محمد الجوهري وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٩٨٠، ص ١٩٧ ـ ١٨٧، انظر أيضًا على وجه الخصوص تلك المقدمة الضَّافية لترجمة الكتاب د. الحسيني، ص ١٣، لاحظ أيضًا:
Hulbert, M. Black, «The measurement Problem, A Gap Between the Languages of Theory Research», in *Methodology in Social Research*, Edited by, Hulbert M. Black, (New York, Mc Grow, 1968), = pp. 5 - 27.

ويرتبط بتلك الأساطير جميعًا مقولَة تشير إلى ضرورة معرفة الغرب، ونظرياته المتنوعة، وتفصيلات علومه، وجزئياتها قبل نقد مقُولاته ورؤاه، أو على حد تعبير البعض هضم معرفة الغرب، دون الوعي أن تلك المقولة هي من أهم مداخل التلقِّي في مناخ الانفجار المعرفي وعناصر التجاوز الكامنة فيه (تجاوز الأفكار وتغييرها وتبديلها وتنوُّعها)، حتى لو كان هذا التجاوز شكليًا أو مفاهيميًا أو منهجيًا أو في أدوات البحث، أو فيها جميعًا.

هذا الإغراق المعرفي لا يُتيح الفرصة لاقتنائها جميعًا بمجرد الإقتناء، ويكاد يكون من المستحيل هضمها وتمثُّلها كما يُدْعى إلى ذلك، الأمر هنا رهن بالإبقاء على عقلية التلقِّي إلى ما لا نهاية أو الانتقاء المَعِيب من هذه النظرات، ومحاولات التوفيق والتلفيق دون أي أسس منهجية، ولا بأس بالتشَرذم في الاتجاهات وأن نعيش بعضًا من قضايا الغرب بنفس مفاهيمه واتجاهاته ومقولاته حتى يمكن أن نوصف بالثقافة والحضارة والاستنارة، وهي عقلية تتحدث عن الإبداع ولكن بتقليد الغرب، التقليد والتلقِّي غالبًا هو طريقها الذي تستحسنه ولا تُجيد سواه، ولا بأس بأن يغلَّف ذلك جميعًا باسم العالَمية والثقافة الإنسانية وغير ذلك.

إن هذا يشير وبلا مزيد من عناء إلى أسطورة النقل المعرفي، التي وإن كانت في واقعها ليست إلا وصفًا للحالة المعرفية والعلمية، إلا أن ذلك لا ينفي أسطورية عملية النقل في منتوجاتها ونتائجها التي تعتقد أن مجرد استهلاك المعارف يعني امتلاك الحضارة أو بناء صُروحها، وفي مغالطة منطقية يسوي بين استهلاك المعارف وإنتاجها[٢١].

= وفي واقع الأمر فإن هناك كثيرٌ من المراجع المختلفة التي تنتقد وتتحفظ على الأساليب الكَمية في العلوم الاجتماعية سواء في الفلسفة الكامنة خلفها أو في تطبيقاتها، كما تناقش قضية القياس وما يستتبعه ذلك من البحث في قضية اللياقة المنهجية والتكافؤ المنهجي، وقد أشرنا إلى نموذجين منها فحسب لضيق المقام عن أن نعدِّد أكثر من ذلك.

(٢١) وفي سياق علم اجتماع المعرفة والمعاني المختلفة وما يرتبط بذلك من مفاهيم ومصطلحات وكلمات يمكن ملاحظة تلك الدراسة التي تشير إلى توضيحات إضافية حول كيفية استقاء المعاني، وإمكانات نقلها وانتقالها، مع بطء ذلك جميعًا =

فالتواصل المعرفي ـ دون شروط وحدود ـ هو في عرف هذا التصور ليس سوى مسمًّى أكثر قبولاً وتزيينًا لعمليات النقل للمعارف بكل تنوعاتها، ونقل المفاهيم الأساسية والفرعية، وعمليات النقل رغم فجواتها أهم حلقات استحكام تقليد الغرب في هذا السياق[٢٢].

ويتوج هذه الأساطير جميعًا أسطورة ذات أهمية تُسهم في ممارسة بحثية باردة تتَّبع طقوسًا علمية وشعائر منهجية أقرب إلى التَّابو، تأخذ أشكال بعض الفنِّيات والتقْنيات البحثية (إثبات المراجع ـ توظيف النُّقول ـ تنصيص الاقتِباسات)، وهذه أمور على أهميتها إلا أنها تُخفي في داخلها قضايا ثانوية الأهمية، ومناهج تناول باردة، تارة باسم الموضوعِية أو الحِياد العلمي، وتارة أُخرى باسم الوصف أو الرصْد وتارة ثالثة بالخروج من المُعاش وعليه بلا مبرِّر سوى أن الظواهر لم يُكتب لها الاكتمال أو أنها لا تصلح للدراسة طالما أحداثها ووقائعها ثائرة، هؤلاء الذين يفضِّلون اتخاذ موقف الإرجاء البحثي، إذ لا يرغبون إلا في منهج تَنَاول يشير إلى تجميد الظاهرة كمدخل لمعالجتها، رغم أنها غير قابلة لذلك منطقًا وواقعًا، أو محاولة تحنيطها بحيث يُقصي منها كل ما يؤدي إلى ما يُبقي بها بقية من

= في الحديث عن أهم الخلفيات التي ترتبط بإنتاج المعارف:
John B. O. Malley, *Sociology of Meaning*, (London: Human Context Book, N.D.), pp. 8 - 13.

(٢٢) وضمن عمليات نقل المفاهيم ومتابعة ذلك يمكن رؤية نموذج «مفهوم المجتمع المعرفي» كواحد منها، وطريقة التعامل معه بالنقل والمحاكاة، وباعتبار ذلك يمثل ـ غالبًا ـ حالة نمطية في الموقف من معظم المفاهيم الغربية، انظر في هذا: سيف الدين عبد الفتاح، «المجتمع المعرفي والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة (مراجعة منهجية)»، «ندوة» **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**: بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠ ـ ٢٢ يناير ١٩٩٢، انظر أيضًا فيما يرتبط بذلك من عملية «ترويج المفاهيم» والتي تُرَدُّ ـ في غالب أمرها ـ إلى مصالح متنوعة ومتفاوتة، ونَظُنُّ أن هذا وذاك من الأمور التي يجب البحث فيها في سياق «علم اجتماع المعاني والمفاهيم» خاصة حينما يرتبط ذلك بوجه خاص بالخطاب السياسي واللغة السياسية:
Murray Edelman, *A Political Language: Words that Succeed and Politics that Fail*, (New York - London: Academic Press, 1977).

روح، يتعامل مع تلك الظواهر تعامل حفريات ومومياوات رغم أنها ترتبط بصميم المُعَاش فهي في حقيقة أمرها ظواهر حية وقضايا أُمة ومصائر شعوب، ويتجاهل ذلك كله تارة باسم الحياد وتارة أُخرى باسم المِهَنية التي لا تأبَه إلا بإثبات القدرات الفنية للباحث، وتزيين بحثه بالمراجع أقصى درجات التزيين، بغض النظر عن أهمية مشكلته البحْثية ومحوريَّة قضيته ومركزيَّة تعميمه في البِنية النظرية والمعرفية، والتي ربما يترتب عليها حركة وفعل[(٢٣)].

التراكم المعرفي وتطور النماذج المعرفية قد تشير في جانب منها إلى حقيقة واقعة، إلا أنها تخفي في طياتها عناصر الأسطورة التي تتمثل أقصى تجلياتها في عمليتي التشكيل والصناعة، صناعة العلم عملية معقدة شديدة التشابك، ليست مجرد تراكم معرفي يحدث بصورة طبيعية وتِلقائية دون تدخل[(٢٤)]. وإنَّ تلك النماذج المعرفية والعلمية التي تتناوب في شكل

---

(٢٣) انظر في معنى ومضمون فكرة المهَنية وتعلقها بالمجال الأكاديمي والبحْثي: ناعوم تشومسكي، **حقوق الإنسان والسياسة الخارجية الأمريكية**، ترجمة: عمر الأيوبي، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية/ ١٩٨٤، ص ١٧ ـ ٢٦، ص ٤٢ ـ ٥٩.

ومن أعمق البحوث في تحديد مفهوم المهَنية يمكن مطالعة ومراجعة هذا الكتاب المهم:

Mary O. Furner, *Advocacy of Objectivity: A Crisis in the Professionalization of American Historians,* (Kentucky: The University of Kentucky, 1975), pp. 2-9.

(٢٤) من الجدير بالذكر في هذا المقام الإشارة إلى ظاهرة صناعة العلم وحاجتها إلى دراسة متأنية بحيث إن لم تجب الإجابات الكافية الشافية عن مجموعة من الأسئلة المهمة، فعلى الأقل تطرحها وتؤكد أهميتها مثل: ما المقصود بصناعة العلم؟ وكيف يصنع العلم؟ وآليات ذلك؟ ولماذا يُصنع العلم؟ ولأي هدف ولأي مقصد؟ وأثر عمليات النقل المعرفية (في المفاهيم والمناهج والقضايا ووحدات التحليل والأساليب والاقترابات المختلفة، ومداخل التفسير) وذلك في سياق ما يمكن تسميته بصناعة النماذج Paradigms، خاصة حينما يتم التعامل معها بأنماط النقل المختلفة؟ وهي قضايا نظنها غاية في الدقة تتطلب فحصًا وتمحيصًا يستحق مجموعة من الدراسات المستقلة كما تتطلب القضايا التي تكمن في جنباتها متابعة بحثية متواصلة.

ثورات[٢٥] وربما في شكل انقلابات غير مشروعة تَغتصب لها الحِجية والسلطة والتأثير وفق صناعة متشابكة العناصر والمستويات. فسلطة المعرفة، وإعادة إنتاجها[٢٦]، وحِجية الأفكار، لم تعد تكمن في عناصر البِنية المعرفية ذاتها أو في عملية البرهان، أو في تأسيس الحجة، أو في عملية الإسناد؛ بل ربما تعود في أغلب عناصرها إلى الذيوع، والإنتشار، وقدرات الترويج، وعناصر الإعلان والإعلام، ضمن عملية تسويق أكاديمي يمتلك تأثيره في التحكم عن بعد، وصناعة ردود الأفعال ضمن عمليات متشابكة يمكن تسميتها صناعة العلم بما يرد عليها من احتكار السوق، والتحكم في عناصر العرض والطلب ضمن عمليات أقرب ما تكون إلى غسيل مخ بحثي وأكاديمي. وضمن مظاهر البهْرج والموضات العلمية فإن العلاقة بين المعرفة والسلطة لم تعد علاقة بسيطة، ولكنها تأخذ أشكالاً مركَّبة تربط المعرفة بالصناعة، ووسطها الاجتماعي علم اجتماع المعرفة[٢٧]، المعرفة فيها

(٢٥) انظر في مفهوم الثوابت العلمية لدى توماس كون مؤلفه الأشهر الذي طُبع في طبعتين مهمتين وكان مَوْضع تعليقات ضَافِيَة من فلاسفة العلم والمهتمين بالتاريخ، وقد تُرجم هذا الكتاب ترجمة نظنها دقيقة ومهمة في نفس الوقت: توماس كون «**تركيب الثورات العلمية**»، ترجمة وتقديم، د. ماهر عبد القادر محمد علي، بيروت: دار النهضة العربية، ج ٥، ١٩٨٨، ص ١٥١ وما بعدها.

(٢٦) انظر كذلك في إيضاح طبيعة العلاقة بين السلطة والمعرفة وكذا إعادة إنتاجها، تلك الملاحظات الضَّافِيَة التي يثبتها واحد من أهم فلاسفة العلم: مِتْشِلْ، **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤، ص ٥٩ وما بعدها، انظر أيضًا ذلك الحوار الذي أُجري معه في نفس المؤلَّف حول «الحقيقة والسلطة» ص ٦٥ وما بعدها.

(٢٧) أهمية علم اجتماع المعرفة في هذا المقام غير مذكورة، انظر على سبيل المثال: د. فردريك معتوق، **تطور علم اجتماع المعرفة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢، وتلك الدراسة لجورج جورفيتش، **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٨١، كما يمكن ملاحظة تلك الدراسة التي قدَّمت اهتمامًا بهذا العلم أو بعض أفكاره لدى ابن خلدون، والتي تضمنت إشارات غاية في القيمة وجديرة بالمتابعة البحثية في التراث العربي والإسلامي لدى ابن خلدون وغيره، وبما يؤكد أن الاهتمام بواقع الفكرة وبيئة المعرفة ووسط العلم، هي اهتمامات ليست فقط مهمة بل هي تكاد تكون طبيعية وتتَّسم بالعمومية في الحضارات ذات الإسهام المعرفي، انظر: =

ترتبط بحدود ومصالح ربما تكون فردية... وربما تمتد لتشمل معظم الجماعة العلمية إن صح ذلك التعبير[(٢٨)].

معرفة هذه الصناعة وتشابكها عملية في غاية الأهمية تشير إلى جانب الأسطورة في التراكم المعرفي أو في النماذج المعرفية وتبدُّلها.

هكذا يمكن أن نرى أن أخطر من التحيز ذاته هو صناعة قابلياته، ونموذج الهيمنة المعرفية لا يمكن أن يؤتي أثره إلا في بيئة تتسم بقابليات النقل، وعقلية التقليد لا تحسن سوى التلقي، وتحاوُر بلا انضباط لتتخذ شكل الحوار لا جوهره، شروطًا ومتطلبات، وتفتقد أسس وقواعد الرؤية النقدية ومناهجها المتنوعة والمتفاعلة في آنٍ واحد، وهي في كل هذا تتسم غالبًا بغياب المنهج، حتى لو ادعت حضوره، وفقدان الوعي به، حتى لو زعمت وجوده.

إن هذه العناصر والأساطير التي تتخذ وصف العلم والموضوعية والمنهجية والمهنية ليست إلا شروطًا لإقصاء عناصر الالتزام في البحث. والباحث في مجال معرفي لا يمكن أن يؤتي أُكُله إلا بأن يكون التزامًا وكفاحًا وهو مجال التحليل السياسي، ولا يقتصر أمره على مجرد ممارسة فنِّيات البحث، وتقْنيات المنهج وقشوره، وتدبيج الحواشي بغض النظر عن الأفكار. أليس ذلك في حقيقته قمة التحيز أن تتناول قضايا مصيرية بنوع من البرود البحثي، والتثاؤب المنهجي، والحرفية المهنية الراكدة، أو تتناول قضايا في غاية الهامشية تتناسب مع ذلك جميعًا.

إقصاء عناصر الالتزام والهوِية ليس إلا محاولة تفريغ نفسية الباحث في تناوله لأطروحاته بكونها رسالة بكل ما تحويه هذه الكلمة من معان ودلالات.

= فاطمة بدوي، **علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي**، د.م.ن.، منشورات جروس ـ برس، د.ت، ص ٦٨ ـ ٨٩.

(٢٨) حول المصالح ـ بمفهومها الواسع ـ وبتنوع مستوياتها، وارتباطها بالعلم والمفاهيم وكذا ما يمكن أن يطلق عليه «الجماعة العلمية» يمكن مطالعة دراسة جيدة:

W. J. T. Mitchell, *The Politics of Interpretation,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983), pp. 3 ff.

وهذا التفريغ مقدمة للمِلء الذي يتخذ صناعة أشكال التَّبعية البحثية والأكاديمية في تصنيف العلوم ومناهج البحث والمفاهيم. إن فيلسوف العلم «كون» رغم أن همه الأساسي كان البحث في بنية الثورات العلمية[٢٩]، إلا أنه كان يشير إلى مركزية اتجاهات العلم، وتطوراتها في الحضارة الغربية، كما أنه بلا مسوغ أهمل صناعة النماذج العلمية وتبدلها ضمن عمليات صناعة العلم وتشابك آلياتها المنظور منها والمخفي[٣٠].

إنَّ تشَرب جوهر تلك الأساطير المنهجية في البنية المعرفية النقَّالة ليس سوى عملية فك ارتباط الباحث بعناصر الالتزام ومتطلباته في سياقٍ يجعل من قابلياته أهم شروط تقبل أفكار الغير وتبنيها، وغالبًا ـ وربما دائمًا ـ ما تُتخذ هذه الأفكار كمُسلمات أو معطياتٍ تؤدي في هذا السياق إلى تهيئة البيئة العلمية لتقبُّلها، وضمان وجودها، وبقائها واستمرارها، وتأثيرها.

كما أن الرفض العاطفي والكلِّي للغرب يُنتج نموذجًا يهرب إلى التاريخ للاحتماء به، وهو في هذا السياق لا يملك عُدة التحدي أو شروط المواجهة، وهذا النموذج القافل إلى التاريخ ـ بضعف حجته وتهرُّبه من واقعه ـ يُعتبر أحد شروط البقاء والاستمرار للبيئة العلمية على ما فيها من فجوات وخلل.

فإذا كان النموذج الناقل عن الغرب ينتج «تحيز التغرب» سواء تعلق بالتحيزات الأصلية التي تتعلق بالمفاهيم الحضارية الأساسية، أو التحيزات المنشقة التي تتعلق بمجال التحليل السياسي على وجه الخصوص، فإن هذا

---

(٢٩) انظر في بنية الثورات العلمية: كون، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

(٣٠) في ضرورة متابعة عمليات صناعة العلم، فبِرُغْم المشابهة التي عقدها كون بين العلم والصناعة، وربطه ذلك بما أسماه «الأزمة» وما يتبع ذلك من «تغيير النموذج» إلا أنه لم يتحدث عن صناعة العلم كعملية شديدة التشابك، ولا أثر للحضارة الغالِبَة معرفيًا على عمليات النقل خاصة وصناعة العلم عامة، انظر: المرجع السابق، ص ١٣٢، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك التشابك في صناعة العلم ضمن آلية النقل المفاهيمي في بحث عن المجتمع المدني، مرجع سابق.

التحيز هو في غالب أمره «تحيز ضد الذات»، فإن هذا النموذج الناقل لا ينفي ضرورة الإشارة إلى النموذج القافل، وهو تحيز في صورته وللوهلة الأُولى يبدو مع الذات إلا أنه في حقيقة أمره عليها، إذ يدور في سياق الخداع الذاتي أكثر مما يعبر عن التزام واعٍ وحقيقي[٣١].

وجزء لا بأس به ضمن ظاهرة التحيز يعود إلى أوهام التصور للذات والهروب إلى التاريخ أو الاحتماء به، وإحالة الأخطاء على الآخر، وهذه التصورات وغيرها مما هي على شاكلتها تؤدي إلى جملة من التحيزات تترك آثارها على كل العمليات المنهجية والنظرية.

إن هؤلاء الذين يتصورون أن الزمن التاريخي قد توقف هناك عند ماضٍ ذهبي لا يُجيدون أن يعيشوا واقعهم، بل هم إما يعيشون على هامش التاريخ والزمن أو خارجه، وهم في ذلك لا يعُون أن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود، فإن الواقع الحضاري الواهِن لا يعني الهروب إلى التاريخ، بل يعني فهم الواقع في محاولة لتغييره بالشروط والقواعد والسنن، وإلا ستظل هذه الأفكار ـ على وَهنها ـ تهيئ البيئة

---

(٣١) انظر في جوهر «النموذج القافل» الذي أسميناه كذلك، باعتباره أحد أنماط الآبائية وتقليد الآباء، بلا حجة أو دليل وما يتضمنه ذلك من خداع الذات: توفيق الناصر، **الخداع الذاتي ومفترق الطرق**: نقد اجتماعي تحليلي مقارن، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦، وانظر أيضًا تلك العبارة التي تشير بدقة إلى رجوع معَين للتراث «أن الذي سيبقى مع التراث والماضي يصبح غريبًا في الوقت الحاضر. . . وأن النقد يعني تناول التاريخ وبحثه (وغربلته) فهو أداة تصفية الماضي ليمكن التخلص من ضغطه إلى الحاضر وبالتالي بناء المستقبل». وبما يتضمنه ذلك من عدم الوقوع تحت وطأة مجموعة من الضغوط الحضارية أهمها ضغوط الماضي والتي تتعامل معه بالتفاخر أو الاحتماء. انظر: خالص حلبي، في النقد الذاتي **(ضرورة النقد للحركة الإسلامية)**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٥، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧، والنموذج القافل ونقده لا يُعني به إهمال قضايا المسلم والاحتماء به تعظيمًا أو تقديسًا دون رؤية نقدية واعية وفق مناهج منضبطة تدخل ضمن عملية التجديد التي لا تعني تبديدًا كما لا تعني تقليدًا.

لصالح أفكار «نهاية التاريخ» التي أعلنت نصرًا مؤزرًا ونهائيًا للحضارة الغربية بقيادتها الممثلة في الولايات المتحدة الأمريكية[٣٢].

إن هذه الأساطير الذاتية لا تقل خطورة عن «الأساطير الكونية»، لأنها تواجه الهيمنة ونموذجها بموقف لا منهجي ولا علمي.

مرة أُخرى ما زال في هذا السياق تتأكد مقولة «الاستعمار والقابلية للاستعمار»[٣٣]، أو «الظاهرة والقابلية لها»، قابليات التحيز ومحاضِنه هي البيئة المواتية للنقل من ناحية، وضعف وسطحية المواجَهة من ناحية أُخرى، كلاهما يقفز على واقعه: الناقل عن الغرب يقفز على اعتبارات المكان، والهوية الحضارية، والقافل إلى التاريخ يقفز على اعتبارات الزمان، وحقيقة الواقع المُعاش، وتظل هذه القابليات تنتج تحيزاتها طالما بقيت على حالها.

ثالثًا: التحيز في التحليل السياسي (التحيز المشتق): المجالات والمستويات

من نافلة القول أن نؤكد أن نسبة هذا التحيز المشتق في التحليل السياسي إلى التحيزات الأصلية النابعة من تبنّي رؤية غربية للمفاهيم الحضارية الأساسية السابق الإشارة إليها أمر يسير.

ومن الواجب التنَبه إلى أن عناصر التحليل السياسي المختلفة[٣٤]،

---

(٣٢) في مقولة نهاية التاريخ يمكن مطالعة: Francis Fukuyama, «The End of History», *The National Interest*, 16, (Summer, 1989), pp. 3-18.

(٣٣) وفي سياق مقولة الاستعمار والقابلية له يمكن النظر في: مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، القاهرة: مكتبة المتنبي، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٧٠، ص ١٠٤ ـ ١٠٥، **لنفس المؤلف**، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، د. عبد الصبور شاهين، القاهرة، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩، ص ٢١٩ ـ ٢٣٣.

(٣٤) في مفهوم التحليل السياسي وعناصره يمكن مراجعة تلك الدراسة القيِّمة التي اختصت هذا المفهوم بالدراسة والسابق الإشارة إليها: د. حامد ربيع، **التحليل السياسي**، مرجع سابق، مواضع متفرقة، ويحسن مطالعة هذه الدراسة بأكملها.

سواء تعلقت بمفاهيمه الأساسية والفرعية، أو بأدواته البحثية والمنهجية، أو بمادة معلوماته، أو العمليات المنهجية الأساسية المتتابعة، موضع لتحيزات كثيرة ومتعددة، ومتشابكة أشد التشابك. ذلك أن الحديث والتساؤل: أين بالضبط يكون التحيز في التحليل السياسي؟ وكأنه يختص بجانب منه دون آخر، فحقيقة الأمر لا يمكن الإجابة عن ذلك التساؤل إلا في ضوء انتشار عناصر التحيز بمختلف أشكاله ووسائله في كل هذه العمليات المرتبطة بذلك التحليل، وصحيح أنه توجد مستويات أقل من الأُخرى في ارتباطها بالتحيزات المختلفة أو بقابلياتها لها، وصحيح أن درَجَاتِها تتفاوت، إلا أن ذلك لا ينفي بأي حال من الأحوال أن التحيز يَسري في كل تلك العمليات جميعًا وربما يتمكن منها.

فالرصد أو الوصف ليس كما يُدعى أيُّهما عملية مستقلة أو منفصلة عن بقية العمليات المِنهجية، وإن ادعاء البعض بأن موضوعيته تعني قيامَه بالرصد، وأن موضع اهتمامه ليس إلا بالوصف، وأن ممارسته البحثية لا تتعلق برأي أو تقويم، وكأن عملية الرصد وكذا الوصف خاليتان من أي تحيّز يذكر، والأمر على غير ذلك، ذلك أن هذا الرأي يهمل حقيقةَ ما قبل القيام بالرصد والوصف إشارة إلى منهاجهما، والمفاهيم الأساسية التي يتم من خلالها القيام بهذا أو ذاك، فضلًا عن الانتقائية من دون معايير منهجية واضحة صارمة من جانب الباحث لمناطق الرصد ومجالات الوصف، وكذا مفرداتهما، ناهيك عن تلوين ذلك باللغة والألفاظ وغير ذلك من أمور، هي في قلب عملية التحيز، وهي جميعًا ليست بمنأى عنه كما يدَّعي البعض.

أما التحليل فإنه أيضًا يشير بمستوى أو آخر إلى درجة ما من التحيزات تتعلق بالأُطر التحليلية المستخدمة واختيارها، والفروض البحثية وبنائها، والتي تكون موضع الاختبار والتحليل، وطرق صياغتها، وكذلك نسق التحليل ومستوياته المختلفة وأشكاله سواء كانت كيفية أم كمية وعناصر بينهما وكذا عناصر الافتراق. بل إن تحديد المشكلة البحثية واختيار الموضوع وعنوانه لهما مدخل في عملية التحليل، وقد يُسهِمان في صناعة تحيزات خاصة بها في هذا المقام، يُعني بذلك أن المتحيز كما سبق

القول لا يرتبط بمرحلة أو أُخرى من البحث أو التحليل السياسي، ولكنه يرتبط بكل المراحل البحثية والعمليات المنهجية(٣٥).

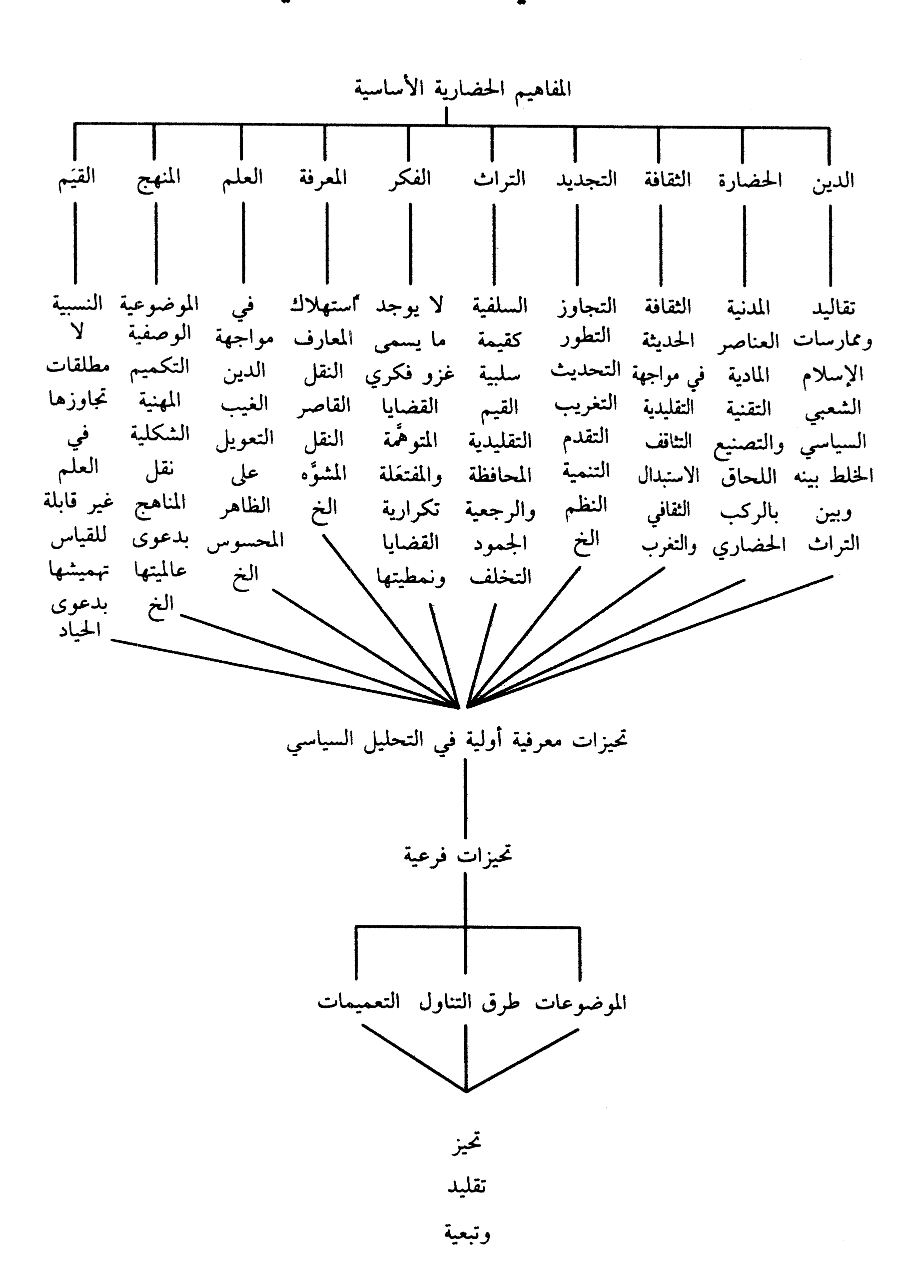
أما التفسير، ومن خلال استخدامه للنماذج والمقولات والمفاهيم والمناهج والأدوات وكل ما يساعد على القيام به، فإنَّه عملية غير مُنْبَتّة الصلة بقابلياتها للتحيز وذلك من خلال الاختيار التحكمي لأُطر التفسير، وكذا أُطر المرجِع، ونظم التفسير وصياغته، وكذلك غالبًا ما يشير ذلك بدوره إلى تحيزات في صلب تلك النماذج المستخدَمة ذاتها، أو في المقولات المفسِّرة أو المفاهيم المتبنَّاة أو المناهج التي رُشِّحت لمعالجة الموضوع، كل ذلك يرتبط من خلال الممارسة البحثية بتحيزات خاصة ببناء المفاهيم، وطرائق ذلك، والمناهج، ومدى لِياقتها، والأدوات البحثية، ومدى مناسبتها وملاءمتها. والآن لا يقف عند حد التفسير بل يمتد إلى عناصر التقويم حدوده ومعاييره، وكذا وحدات التحليل المستخدمة التي تقتصر على الوحدات المادية دون غيرها، وكذلك المعلومات التي تعد مدخلاً من مداخل التحيز سواء في التعامل معها، أو الانتقاء منها، أو بصعوبة الحصول عليها رغم أهميتها، أو بالتساهل في التعامل معها دون القيام بعملية نقدية أي ضرورة القيام بما يسمى فقه المعلومات(٣٦)، وإمكانية الاعتماد عليها. فلا شك أن مناخ المعلومة ووسطها يؤثر بشكل كبير في تأسيس قابليات التحيز، وإذا افترضنا أن معظم إشكالات التحليل السياسي تتعلق بالسلطة كما هو مُتعارف عليه، فإنه التحكم بالمعلومة من صاحب المصلحة (السلطة السياسية) قد يمارس بصددها أقصى درجات التحيز تارة بحبسها تمامًا أو تضخيمها... إلخ.

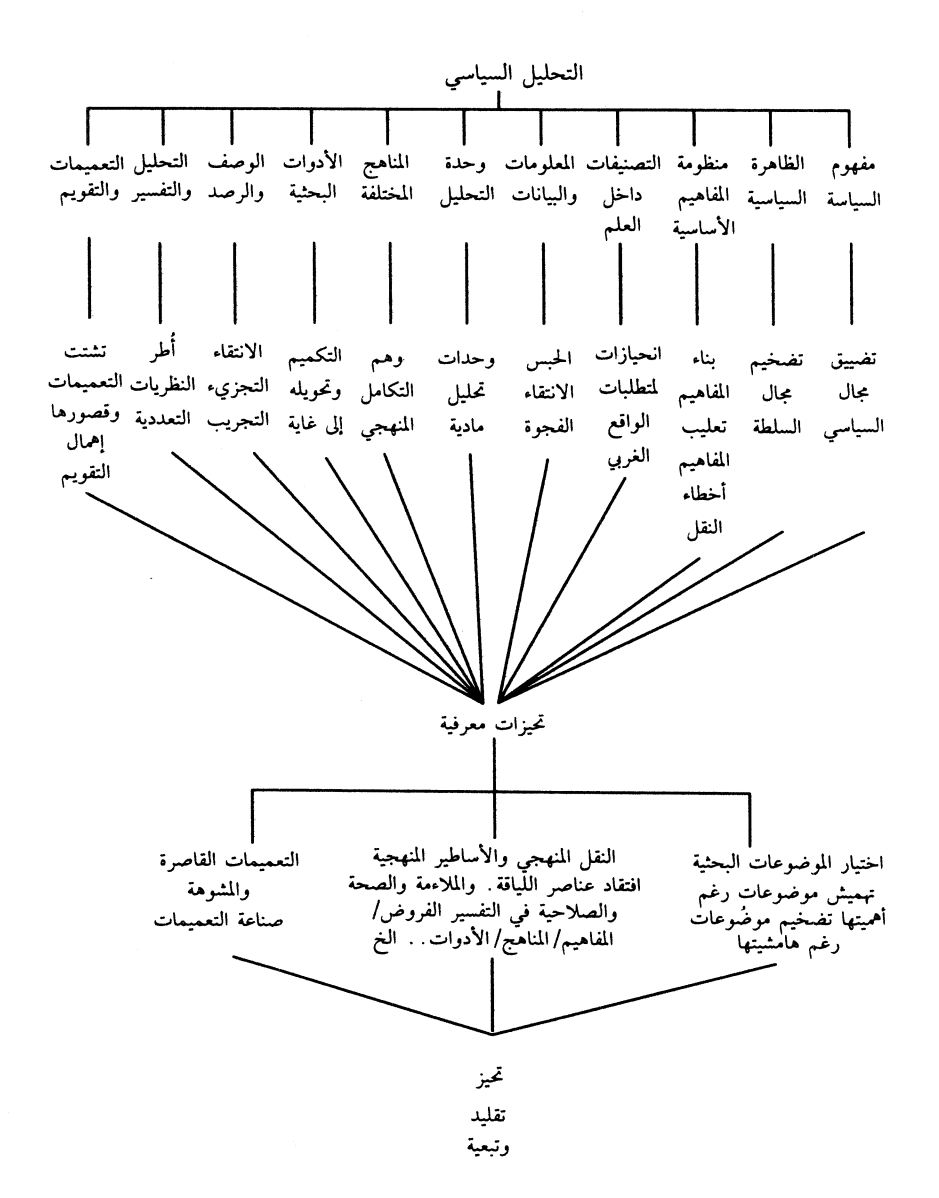
---

(٣٥) انظر في تلك العمليات المنهجية وتتابعها: المرجع السابق، ص ٢ ـ ١٠، ص ٣١ ـ ٣٣ ومواضع أُخرى.

(٣٦) وفيما يمكن تسميته بفقه المعلومات يمكن مراجعة: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر**: رؤية إسلامية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩.

علاقة التحيز الأصيل (المفاهيم الحضارية الأساسية) بالتحيز المشتق في التحليل السياسي




التحليل السياسي
مفهوم السياسة
الظاهرة السياسية
منظومة المفاهيم الأساسية
التصنيفات داخل العلم
المعلومات والبيانات
وحدة التحليل
المناهج المختلفة
الأدوات البحثية
الوصف والرصد
التحليل والتفسير
التعميمات والتقويم
تضييق مجال السياسي
تضخيم مجال السلطة
بناء المفاهيم تعليب المفاهيم أخطاء النقل
انحيازات لمتطلبات الواقع الغربي
الحبس الانتقاء الفجوة
وحدات تحليل مادية
وهم التكامل المنهجي
التكميم وتحويله إلى غاية
الانتقاء التجزيء التجريب
أُطر النظريات التعددية
تشتت التعميمات وقصورها إهمال التقويم
تحيزات معرفية
اختيار الموضوعات البحثية تهميش موضوعات رغم أهميتها تضخيم موضُوعات رغم هامشيتها
النقل المنهجي والأساطير المنهجية افتقاد عناصر اللياقة. والملاءمة والصحة والصلاحية في التفسير الفروض/ المفاهيم/ المناهج/ الأدوات.. الخ
التعميمات القاصرة والمشوهة صناعة التعميمات
تحيز
تقليد
وتبعية

التحيز في التحليل السياسي - وفق ما أسميناه بالأساطير المنهجية التي ترسخت - والذي يشمل وينتشر في كل هذه المستويات البحثية المرتبطة به والعمليات المنهجية، هو تحيز مشتق، ويعبر ضمن عناصر المفاهيم الحضارية الأساسية عن رؤية معينة لهذا التحليل تتسم بتبني هذه المفاهيم وفق عناصر الرؤية الغربية التي تشيع بحكم وسائط هذه المفاهيم، ومعانيها في جَنَبات التحليل السياسي تارة بشكل مقصود، وتارة أُخرى عن غير قصد.

رابعًا: العلم بين نموذجين: نموذج الالتزام، ونموذج التحيز

من هذه المتابعة يبدو لنا ضرورة تحرير مفهوم «الالتزام» وكذا «مفهوم الهَوِية» مما قد يختلط به من مسميات مثل التحيز أو التعصب، خاصة أن الهجوم على المفهومين الأخيرين قد اتخِذ مدخلاً لفك الارتباط بالالتزام والهوية.

نحن أمام نموذجين الأول يتعلق بالتحيز بأوسع معانيه ومستوياته بخريطته الكلية وتضاريسه الأساسية، ونموذج الالتزام الذي هو مواجهة حقيقية للتحيز بشقيه الأساسيين: التحيز ضد الذات والتحيز مع الذات، أما الالتزام فهو وعي بالذات وعودة إليها[٣٧]، والوعي بالذات مدخلاً للتعامل مع الآخر بكل تنوعاته، ودون اختزال لا يعي حقائق الشمول، ودون تبسيط لا يعي حقائق التفاعل والتداخل. وهذا النموذج يواجه جوهر الأسطورة المؤدي إلى التحيز ضد الذات أو معها، ودون أن يعني ذلك الحياد البارد، فالالتزام نصرة للحق «أنصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا»، وهو العدل رغم الشَّنئان[٣٨]، وهو عدل رغم الصلة والقربى، وهو عدم

---

(٣٧) انظر في الوعي بالذات والعودة إليها: محمد المبارك، «**نحو وعي إسلامي جديد**». بحث غير منشور ألقي في قاعة المحاضرات بالأزهر، د. ٣، ص ٩ وما بعدها، وكذلك علي شريعتي، مرجع سابق، مواضع متفرقة، حيث توفر هذا الكتاب الأخير على دراسة قضية العودة إلى الذات بمعظم جوانبها ومستوياتها.

(٣٨) ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾ (المائدة: ٨).

الخلط بين قولة الحق حينما تتلبَّس بالباطل مقصِدًا وغرضًا، والالتزام هو الدوران مع الحق أينما دار، ولا يجعل الرجال مدخلاً للحقيقة، ولكن يجعل الحق مدخلاً لمعرفة الرجال، وهو - أي الالتزام - يشجع لحقيقة الاجتهاد وبشروطه ومُكناته، لا هجومًا بلا مُكنة، لا تجرُّؤ بلا شروط[٣٩].

وما عرفنا نموذجًا يؤكد على أن المخطئ مأجور مثل نموذج الالتزام، تحْفيزًا على القيام بالاجتهاد، إنه النموذج الذي يتفهَّم أن العلم لا يخلو من قيَم ولا ينبغي له ذلك فللعلم خلُق، وللعلماء آداب[٤٠]، هذا النموذج لا يتفهَّم مقولة الأمانة العلمية إلا باعتبارها فرعًا على أمانة كلِّية كصفة تربوية شامِلة تعُد مهمة الاستخلاف ذاتها جوهرًا لحمل الأمانة والالتزام وحمَلَها الإنسان اختيارًا ومسؤولية، رغم كل قابلياته للتحيز بالظلم حينًا وهو قادر على العدل، وبالجهل تارة وهو قادر على العلم[٤١]. كما أن نموذج الالتزام لا يتفهم مقولة الصدق العلمي إلا باعتبارها مشتقة من قيمة صِدق تولد من رحِم العدل.

والكلمة مطلق الكلمة خطابًا أو كتابًا يجب عليها وعلى صاحبها أن يسعى لتمامها، وتمامها لا يعني صدق الثبوت والإسناد والوصف

---

(٣٩) في الاجتهاد، شروطه ومكناته وأهلياته انظر: سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٢٦١ وما بعدها.

(٤٠) وفي آداب العلماء وأخلاق العلم يمكن ملاحظة مجموعة من الكتابات تتساند في تأسيس هذه الفكرة وعقائدها منها على سبيل المثال لا الحصر: يوسف بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، القاهرة: دار الأرقم، ١٩٧٨، جـ ١، ص ١٠٧، جـ ٢، ص ٤ وما بعدها، الخطيب البغدادي، **كتاب الفقيه والمتفقّه**، تصحيح وتعليق: الشيخ إسماعيل الأنصاري، د.م.ن.، مكتبة أنس بن مالك، ١٤٠٠ هـ، جـ ٢، ص ١٠٠ وما بعدها، محمد بن علي الشوكاني، **طلب العلم وطبقات المتعلمين** «أدب الطلب ومنتهى الأرَب» دار الأرقم، د.م.ن.، د.ت.، مواضع متفرقة.

(٤١) تأسيسًا على الآية القرآنية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

فحسب؛ بل يجب أن تكون كذلك عادلة ظَرفًا وتوقيتًا[٤٢]، فلنتأمل ذلك في ضوء أفكار الصحة والصلاحية[٤٣]، وجغرافية الكلمة[٤٤]، والنمط المجتمعي وتأثيره على قضايا المنهج[٤٥].

هل يمكن القول بعد ذلك أن العلم يخلو من «القيَم»، إنها ـ أي القيَم ـ قَبلَ وأثناء الممارسة البحثية وبعدها، هي في جوهره وباطنه ومظهره، إنَّه نموذج يعبر عن «القراءة الملتزمة»[٤٦]، و«الكلمة المسؤولة» ولا ترى في الالتزام عيبًا أو تحيزًا أو الهوية نقيصة أو تعصبًا. إنه النموذج الذي يحدد الفارق بين الهوية والهوى، والاستقامة والتعصب، والعدل والمَيل، والأمانة والكذب وتوابعه (تلْبيسًا وتشْويهًا)[٤٧]، غاية هذا النموذج ببادي الرأي والسطحية أنه حركة وعي بكل مستوياته في مواجهة الغفلة وذَراريها، وضبط في مواجهة الفرْط، ووضوح وتحديد في مواجهة ادِّعاء بالوضوح وباطنه الغموض والهُلامية، وتنظيم في مواجهة فوضى، وكلِّية

---

(٤٢) إشارة إلى الآية القرآنية ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١١٥).

(٤٣) فكرة الصحة والصلاحية تعني بحقيقة الملائمة، فإن صحة مفهوم ما أو منهج لظاهرَة لا يعني، دائمًا وأبدًا صلاحية المفهوم أو المنهج لدراسة ظاهرة أخرى، وهي تشير إلى قضايا اللياقة والملائمة والتكافؤ، كما تشير جُملة إلى ضرورات التسلح بالوعي المنهجي.

(٤٤) في مفهوم «جغرافية الكلمات» الذي يُعد واحدًا من أهم المفاهيم والتركيبات التي صكَّها المفكر الإيراني علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٢٦٤ ـ ٣١٥، وهو مفهوم غاية في الأهمية لو تدبرنا حقائقه المعرفية ودلالاته المنهجية الضَّافِية الصافية.

(٤٥) وفي فكرة النمط المجتمعي يمكن مراجعة منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت؛ دار الكلمة للنشر، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٤٦) في أصول القراءة الملتزمة استقاءًا من الآية القرآنية **﴿اقرأ باسم ربك﴾** (العلق: ١) انظر: جودت سعيد، **إقرأ وربك الأكرم** (أبحاث في سنن تغيير النفس والمجتمع، الناشر: المؤلف، ١٩٨٨، وهو كتاب قيم ومطالعته مفيدة في هذا المقام.

(٤٧) كما في رؤية الكلمة ومسؤوليتها، خطرها وأهميتها: محمد عبد الرحمن عوض، **فقه الكلمة ومسؤوليتها**، في القرآن والسنة، القاهرة: دار الأنصار/ ١٣٣٩هـ، ص ٤ ـ ٣٦.

في قُبالة تَجزيء وتفتيت وتشْطير، وشمول يرفض الانتقائية والاجتزاء بالهوى، يغوص في الجوهر متقصيًا العوامل، لا يقف عند الأعراض أو المظاهر فحسب، شعار هذا النموذج الإعلان عما التزم به؛ لأنه يعتقد أنه ليس لديه ما يَخجل أن يبديه، وهو بذلك يواجه نموذج التحيز الذي يحاول جاهدًا إخفاء مسلَّماته، وغاية أمر هذا النموذج التمييز بين نموذجين للعالَمية، عالَمية الاستِخلاف[٤٨]، التي تجعل من الاختلاف سنَّة، والتعدد قاعدة، والتعارف حقيقة يجب أن تؤَسَّس، والحوار منهجًا، للخصوصية والتمايُز نصيب، أما النموذج الآخر الذي يتخذ شكل عالَمية الاستئثار والهيمنة والإلحاق والتبعية مهما تسمى ذلك بالكونية الإنسانية، أو الاعتماد المتبادل، أو ما شاكل ذلك من زخرف القول[٤٩]، يكشف زخرفه الواقع المُعاش، والحركة التي تناقض ذلك، كما يعي الحدود لما هو ثابت وما هو متغير، وطبيعة العلاقة بينهما، لا يجعل من الثبات جمودًا أو تجميدًا؛ ولكنه حدٌّ والتزام، كما يجعل التغير حاكمًا بحيث يكون خاليًا من أي ضبط أو حد، ويجعل من الرؤية النقدية أهم عناصره في مواجهة التلقي والتقليد والنقل، وهو يبحث في سيرة الأفكار وجغرافية الكلمات، ويعي صحتَها وصلاحيتَها لا التقاطها كحاطِب ليل، كما يجعل من المنهج وسيلة يبحث في لياقته وملاءمته وفاعليته، ويجعل قاعدة كل ذلك وعيًا ومنهجًا وبصيرة بحثية لا تَغييبًا أو تزييفًا. . . ليس كل ذلك سوى بعض صفات نموذج الالتزام في مواجهته نموذج التحيز.

---

(٤٨) انظر في مفهوم الاستخلاف وحقائق عالمية الاستخلاف بما يؤثر على مجمل الحياة والحضارة بما فيها الجانب المعرفي والثقافي والفكري وما يرتبط بها جميعًا من المجال البحثي والأكاديمي: محمد باقر الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات ١٩٧٩م ـ ١٣٣٩هـ، ص ١٣ ـ ١٤.

د. فاروق أحمد دسوقي، **استخلاف الإنسان في الأرض**، الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت، ص ١٢ وما بعدها، البهي الخولي، آدم عليه السلام **(فلسفة تقويم الإنسان وخلافته)**، القاهرة: مطبعة وهبة، ١٩٧٤، ص ١٢١ وما بعدها.

(٤٩) انظر في «زخرف القول» وعلاقته بالمفاهيم: سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٢٥٠ وما بعدها.

وإذا اعتبرنا أن السياسة هي «المُعاش» و «عمارة حضارية» فهي «تدبير الأمر» بما يُصلحه[٥٠]، فهي حركة تدبير للأمر مطلَق الأمر، بقصد الصلاح والإصلاح، فإن التحيز فيها أو في التحليل المرتبط بها ليس إلا تركًا للأمر مطلَق أمر فُرُطًا بلا تدبير وغايته الفساد أو ما هو في حُكمِه سواء أكان هذا الفساد مبعثه التحيز ضد الذات أو معها، فإنهما يتحدان مُحصَّلة ومآلاً.

خامسًا: أزمة الخليج بين نموذجين: الالتزام والتحيز (منظور تطبيقي)

تعتبر أزمة الخليج الثانية أزمة حضارية بالمعنى الواسع[٥١]، التي تركت آثارها البحثية والأكاديمية، وقد أبرزت بحق عناصر تحيزات خطيرة في الغاية، واختلطت التحيزات فيها على أرض الواقع بالتحليلات السياسية على تدرج مستوياتها وأنواعها، حتى تلك التحليلات الإعلامية والصحفية، ومرورًا بالبحوث الأكاديمية والدراسات الموصوفة بالعلمية، واتخذت هذه التحليلات مستويات متنوعة من التحيزات في أشكالها وتوجُهاتها، حتى إنها تشير وبأقصى حد إلى «نموذج التحيز» بكل عناصره المختلفة[٥٢].

---

(٥٠) في مفهوم السياسة كما تعرفه الرؤية الإسلامية: سيف الدين عبد الفتاح، «**بناء علم سياسة إسلامي**»، سلسلة بحوث سياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٨، ص ١١ ـ ١٣ ومن الجدير بالذكر أن هذا الموضوع في حاجة إلى متابعة بحثية وإفراد بحثي خاص به، وقد قام الباحث بدراسة أولوية حول مفهوم السياسةَ في الرؤية الإسلامية، بحث غير منشور، ١٩٨٥.

(٥١) انظر في رؤية أزمة الخليج كتعبير عن أزمة حضارية ممتدة ومتشابكة: د. المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى (**مستقبل الماضي وماضي المستقبل**)، الدار البيضاء: عيون، المغرب، الجزائر: الشهاب، ط ٢، ١٩٩١، سيف الدين عبد الفتاح، **عقلية الوهن دراسة لأزمة الخليج**: رؤية نقدية للواقع العربي في ضوء النظام العالمي الجديد، القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩١.

(٥٢) وفي أزمة الخليج كنموذج للتحيز بعناصره المختلفة، انظر في هذا المرجع السابق، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

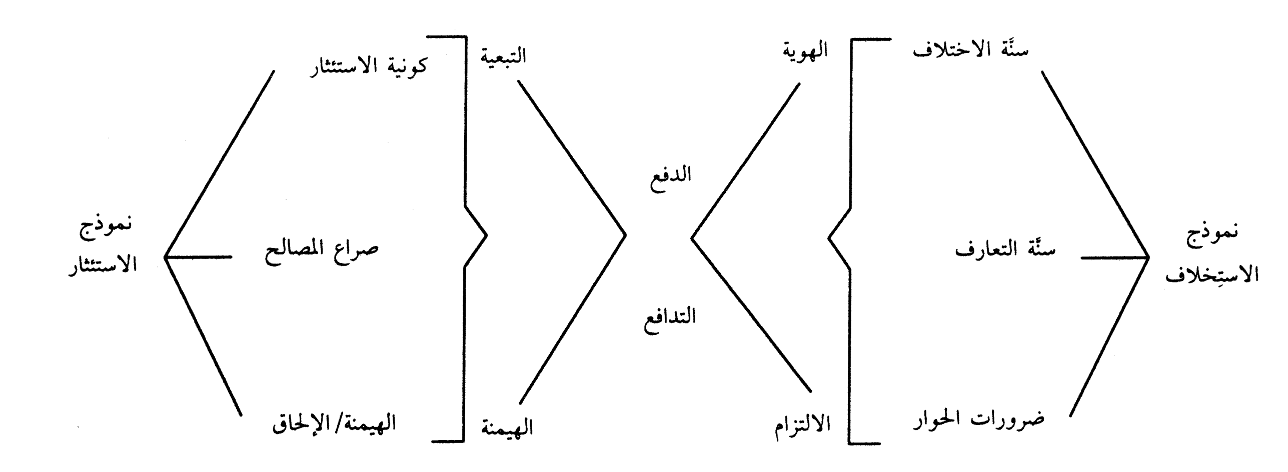
أزمة الخليج أفرزت مجموعة من التحيزات في كل العوالم (عالَم الأفكار والأشياء والأشخاص والأحداث. . . وبكل توابعها المختلفة)[٥٣].

العلم بين نموذجين: الالتزام ـ التحيز

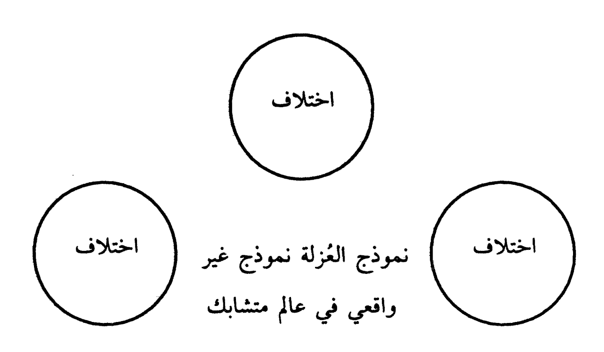
الالتزام	التحيز
الهوية	الهوى
الاستقامة	التعصب
العدل	الميل
الأمانة	التلبيس ـ الكذب ـ التشويه
التحقيق ـ بذل غاية الوسع	التساهل
التبيُّن	السطحية
الوعي	الغفلة
الضبط	الفوضى
الوضوح	الغموض رغم ادعاء الوضوح
التحديد	الهلامية رغم ادعاء التحديد
التنظيم	الفوضى
الكلية	التجزيء
الشمول	الانتقاء
العوامل (الجوهر)	الأعراض ـ (الظاهر)
الإعلان عن الالتزام	الاستِخفاء
العالمية/الخصوصية	عالمية الهيمنة
الثابت/المتغير	التغيير
الرؤية النقدية	التلقي والتقليد
سيرة الأفكار	تقليد الأفكار وتبنيها
أخلاق العلم	علم خالٍ من القيَم
الوعي المنهجي	التزييف ـ التغييب
اللياقة المنهجية	النقل المنهجي

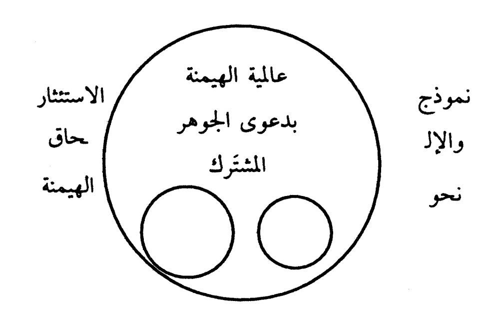
(٥٣) من الجدير بالتنويه أن تحيزات أزمة الخليج في العوالم الأربعة الكبرى وتوابعها (عالم الأفكار، وعالم الأشياء، والأشخاص، والأحداث) وغيرها تحتاج إلى دراسة مستقلة نظُنها مهمة، اختلطت وتفاعلت فيها هذه العوالم والرؤية إليها كما لم تُخلط من قبل.

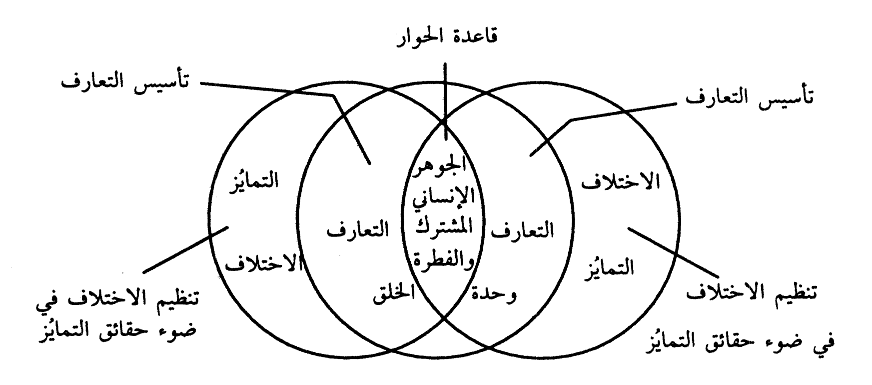
نموذجان للعالمية



الحوار بين العُزلة والهيمنة







نموذج ضرورات الحوار

كما أنه نموذج للتحيُّزات المعرفية الأصيلة، وتلك المشتقة في مجال التحليل السياسي خاصة، تشمل كافة المجالات بدءًا من الوصف والرصد وانتهاءًا إلى التعميمات والتقويمات، ومرورًا بعمليات التحليل والتصنيف والتفسير بما تشير إليه من مناهج وأدوات ومفاهيم مستَخدمة، أزمة الخليج تشكل نموذجًا متكاملاً أو شبه متكامل «لنموذج التحيز»[٥٤].

التحيز في أصوله أتى من المقولة التي حملت تركيبًا معينًا واتخذت مسمًّى «نظام عالمي جديد»[٥٥]، لتعبر عن نَسق هائل من الأفكار تعبِّر به حضارة الغرب ممثَّلة في قيادتها الأمريكية عن عناصر متعددة، برزت عن تحيزات تابعة لعالَم الأفكار شملت العوالم الأُخرى.

النظام العالمي الجديد: مفهوم معرفي

المعرفة مكونٌ مركَّب لا يمكننا اختزاله في ناحية أو عزله في زاوية معينة، ولكنها ضمن المفاهيم الأساسية المكوِّنة للنظرة الحضارية، أو ما يمكن تسميته «برؤية العالم»[٥٦].

ورؤية العالم ليست مجرد كلمات تُلقي أو ألفاظ تُردد، بل هي «منهج حياة» يشتمل على أسس معرفية وحقائق إدراكية وقيَم سابقة للعقل والحركة، إنها قاعدة للحكم على كل العوالم في تشابكها، فكرة النظام العالمي الجديد توضح وتشير إلى مجموعة من المفاهيم المعرفية الأساسية التي لم تعد تبنى كمفاهيم مجردة تقع في دائرة التنظير، إنها مفاهيم تُصنع على

---

(٥٤) أزمة الخليج في علاقتها بالتحيزات الأصلية، وبالتبعية بالتحيزات المشتقة تتضح في تكوينات ما أُسس بعنوان النظام الدولي الموصوف «بالجديد»، والرؤية الكونية... وغيرها من مفاهيم.

(٥٥) في مفهوم النظام العالمي «الجديد»، انظر: سيف الدين، **عقلية الوهن**...، ص ٦٦ ـ ٨١، مرجع سابق

(٥٦) انظر ما يمكن تسميته «برؤى العالم»، ونظنه بحث جدير بالاهتمام، انظر العدد الخاص بهذه الفكرة، إشراف د. أحمد أبو زيد، انظر على وجه الخصوص: د. أحمد أبو زيد (إشراف)، **المجلة الاجتماعية القومية** (عدد خاص عن: رؤى العالم)، المجلد ٢٧، العدد ١، يناير ١٩٩٠، المقدمة ص ١ ـ ٧.

الأرض وتُولد في الواقع ولادات قسْرية وقَيصَرية، يُختار لمواليدها «الاسم» و«المسمَّى» بل يُحدَّدُ لها السلوك المطلوب وربما المسموح في إطار عملية صناعة كبيرة «صناعة الكلمات» إنشاءًا وترويجًا، غصبًا واحتكارًا، تأويلاً وتفسيرًا، محصَّلةً ونتائج[٥٧].

وإذا أشرنا إلى التحيز في هذا المقام فإنه سِمة لهؤلاء المثقفين الذين يدافعون عن النظام الدولي الجديد وعن التدخل الأمريكي وقد بهرتهم وهزَّتهم الحضارة الغربية تمامًا فتبنَّوا قيَمَها وصورها الإدراكية وخرائطها المعرفية؛ بحيث أصبحوا لا يرون سوى ما يُسمح لهم برؤيته، ولا يردّدون سوى الشعارات التي يصوغها الغرب ثم يطرحها لهم، وهزيمة هؤلاء كاملة إلى درجة أنهم لا يتخيلون إمكانية تحدي النظام المغلَق الذي تحاول أن تفرضه هذه الحضارة على كل العالم، وهو نظام يصدُر عن إيمان أعمق بقيمة التكنولوجْيا، خاصة العسكرية ومقدرتها على الهيمنة الكاملة وعدم اكتراثٍ بعالَم القيَم، فهي ترى أن الإنسان كيان مادي محْض منتِج مستهلِك للسلع، وأنه يجب أن يطوِّع البشر حتى يدخلوا القفص الحديدي[٥٨].

في هذا السياق يمكن تفهُّم الدعوة إلى عالَمية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلى وجه الخصوص عالَمية علم السياسة، التي تعبر عن

---

(٥٧) انظر صناعة الكلمات واغتصابها وتأويلها: سيف الدين عبد الفتاح/ «**حرب الكلمات في أحداث الخليج (أزمة الإعلام وإعلام الأزمة)**»، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي الخامس للبحوث السياسية الذي ينظمه المركز، ١٤ ـ ١٦ ديمسبر ١٩٩٩١، ص ٣٥ ـ ٣٦. انظر أيضًا: نعوم تشومْسكي، **الإرهاب الدولي**: الأسطورة والواقع، ترجمة: لبنى صبري، تقديم: مصطفى الحسيني، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠، **المقدمة** ص ٥ ـ ١١، ص ١٣ ـ ١٩.

(٥٨) انظر مقال د. عبد الوهاب المسيري وآخرين، ونهاية للتاريخ، **الشعب** ١٢ ـ ٢ ـ ١٩٩١. وانظر أيضًا مفهوم «الأمر كله» الذي له تاريخ أقدم من ذلك الإعلان عن النظام العالمي الجديد، ميشيل كورنيمان ومويس رونيه، **إيديولوجيات الإقليم**: ضمن: فرانسوا شاتليه (إشراف)، إيديولوجيا الغزْو، ترجمة: جوزِف عبد الله، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص ٤٤ ـ ٤٥، ص ٥ ـ ٣٥.

رجِم يلد التحيزات بمعيار العلم والمنهج والموضوعية[٥٩].

أزمة الخليج والتحيز في التحليل السياسي

أزمة الخليج في حد ذاتها وبتشابك كافة مستوياتها الدولية الإقليمية والعربية وحتى النظم السياسية الداخلية، وحركة الشعوب العربية ورؤَى النخَب المثقفة والحياة الأكاديمية والثقافية والفكرية[٦٠]، وموضع الدِّين في حياتنا الحضارية[٦١]، وغير ذلك كثير بما يستغرق مجمل حياتنا التي نعيشها، أزمة الخليج بشمولها كافة المستويات والعناصر تشكل حالة دراسية نموذجية لبحث ما يمكن تسميته «بالتحيز في التحليل السياسي» سواء ارتبط ذلك بمجموعة المفاهيم المستخدَمة أو التعميمات المتنوعة، أو مداخل تقويم الحدَث وكيفية الخروج من الأزمة[٦٢].

أزمة الخليج في جوهرها تعبر عن جملة تحيزات خطيرة في سياق التعامل مع الغرب، وتشكل حال التضارب في المواقف حِيالها، والتنازع في رُؤَى الحالة الواقعية النموذجية المرغوبة من جانب الخصم.

---

(٥٩) وفي دعوى عالمية علم السياسة وجانب التحيز فيها يمكن رؤية نماذج من تلك البحوث التي قدمت إلى مؤتمر الجمعية الدولية للعلوم السياسية في عام ١٩٨٨ والذي اهتم بقضية «نحو عِلم سياسة عالَم»:
A. Belden Fields, «For a Global, but not a Totalistic, Political Science», (Washington: IPSA, 1988).
وانظر على وجه الخصوص في محاولة إبراز تلك العالَمية من منظور «سياسي»:
Ernst Woolrath, «Global Aspects of a Theory of Political Science, (Washington: IPSA, 1988).

(٦٠) وفي رؤية أزمة الخليج كأزمة متشابكة الجوانب متعددة المستويات انظر: سيف الدين عبد الفتاح، **عقلية الوهن**، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٦١) وفي علاقة أزمة الخليج بتوظيف الدين انظر: المرجع السابق، ص ١٩ ـ ٢٦ (المقدمة)، ص ٢٣ ـ ٢٥ (**المنهج الفقهي**: **الفتوى وأزمة الخليج**)، وانظر أيضًا: سيف الدين عبد الفتاح، **حرب الكلمات**...، مرجع سابق، ص ١٨ ـ ٢٢.

(٦٢) وفي سياق التحيزات في معالجة الأزمة وإشارات إلى ذلك في نطاق المفاهيم والتحليل والتفسير والتقويم والتعميم... إلخ. أي مجمل العمليات المنهاجية: سيف الدين عبد الفتاح، **عقلية الوهن**، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

أزمة الخليج ـ وبحكم تعدد مناهج التناول ـ أشارت بل وكشفت بما لا يدع مجالاً للشك عن جملة «الأساطير المنهجية» التي نتعامل معها كمسلَّمات في تحليل ظواهرنا السياسية المتعددة، فقد أثارت حقيقة فكرة الموضوعية والغيوم التي تحيط بها عند الممارسة البحثية، وواقع التناول المهني للموضوعات الدراسية بالحرَفية الباردة التي (برغم «تفجُّر الظاهرة» بل واشتعالها، وتناثر شظاياها، حتى إنها لم تترك أحدًا إلا وطالتْه بشكل أو بآخر بمستوى أو بغيره)، جعلت الباحثين ـ في معظمهم ـ يتعاملون مع «حريق الخليج» بالعقل البارد «وبمهنية مفزعة» و «بحياد رهيب» لم يُسهم بأي حال في إطفاء هذا الحريق؛ بل تركَه يندلع؛ وينتقل من مكان إلى آخر، تلك العقلية بدعوى العِلْمية والموضوعية آثَرت أن تكون كذلك، فغابت بتحليلاتها للأزمة ـ أو قل غُيِّبت ـ بشكل غير مسبوق لتعبِّر بذلك عن جُملة من التحيزات في تناول «عالم الأحداث» الذي تحركت في دائرته العوالم الأُخرى بما يعبر عن فُقدان «الوعي» وجوهر «الالتزام»[٦٣].

وبَدا هذا الموقف في التحليل السياسي موقفًا مرغوبًا يتماشى في حقيقة أمره مع «دعوى» عالَمية العلم والمنهج.

وبرز من يروجون «مفهوم المصلحة القومية» أو «المصلحة العليا» أو «الرشاد في صنع القرار»؛ ويعبرون بتبنيهم هذا عن جملة هائلة من التحيزات في التحليل السياسي يمكن تسميتها «بمتوَالية التحيز» في شكل مركب تتفاعل فيه المستويات المختلفة للتحيز.

فَبدَأوا بدعوى صلاحية «منهج المصلحة القومية» للتحليل رغم ما يشار إليه وبشكل واضح لا لُبس فيه أن المفهوم المركزي الذي يتأسس عليه هذا «المنهج» أو ذلك «المدخل» وهو «مفهوم المصلحة القومية» جوهر المنهج ولبه، هو مفهوم شديد الغموض يفتقر إلى التحديد.

وهنا تصير الدعوى الخاصة بصحة المنهج قائمة، أما من حيث الشق الخاص بصلاحيته لتفسير الواقع العربي السياسي فإن الأمر قد يختلف كثيرًا.

---

(٦٣) وفي رؤية التحيز في عالَم الأحداث وتناوله البارد باسم الموضوعية المهنية يمكن مطالعة تلك الإشارة في: المرجع السابق، ص ١٠.

إذ يحاول الباحث تقويم مختلف المواقف على تضارُبها وتنوُّعها فيُضفي عليها صكوك منهج المصلحة، دون ضبط أو تحديد لما يمكن أن يوصف من المواقف والسياسات بأنه مصلحة أو مصالح، ممارسًا بذلك تحيّزًا انتقائيًا حينًا باسم «المنهجية» وحينًا باسم «الموضوعية» مفسرًا لكل شيء ولكل موقف مهما تضاربت المواقف والسياسات والمصالح أو تناقضت ولو من فاعل سياسي واحد، وهي بلا تزيُّد رؤية انتقائية تحكمية لما يمكن أن يعد مصلحة وما لا يعد كذلك، وهو ما يضفي على غموض المفهوم غموضًا إضافيًا[٦٤].

مناهج أُخرى استُخدمت في دراسة أزمة الخليج والواقع العربي الذي عاصرها يمكن نقدُها من منظور تحيزها لا يتسع المقام للإشارة إليها[٦٥].

وفي عالم المفاهيم يأتي مفهوم «الشرعية الدولية»[٦٦]، الذي برز بمناسبة أزمة الخليج ليعبر عن عالَمية هيمنة واستئثار تحددها المصالح خلقت عناصر تحيز بالتعامل المزدوج أو بأكثر من وجه، فضلاً عن احتكار صاحب السلطة والقوة لتفسير المفهوم وتأويله وتحديد إجراءاته مجموعةً من التحيزات يطول المقام لو رغبنا في تعديدها إلا أنها تشير وبصورة واضحة إلى الرباط الوثيق بين التحيزات الأصلية الخاصة بالرؤية الحضارية والتحيزات المشتقة التي تخص تحليل أحداث أزمة الخليج الثانية كموضوع للتحليل السياسي. وسواء تعلقت التحيزات بخلل في علاقات السببية مما أدى إلى أخطاء منهجية في تشخيص الأزمة أو لم تتعلّق[٦٧]، فإن الرؤية

---

(٦٤) وفي منهج المصلحة القومية واستخدامه في دراسة أزمة الخليج انظر: المرجع السابق، ص ٣٠ ـ ٣٣، وانظر نقدًا لهذا المفهوم بوجه عام وكمسوِّغ وسنَد للسياسة الخارجية الأمريكية: نعوم تشومسكي، **حقوق الإنسان**. . .، ص ٣٩ وما بعدها.

(٦٥) وفي نقد المناهج الأُخرى انظر: سيف الدين، **عقلية الوهن**. . .، مرجع سابق، ص ٤٢ ـ ٥٣.

(٦٦) انظر في مفهوم الشرعية الدولية وموضع الغموض والتلبيس بصدده: سيف الدين، **حرب الكلمات**، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٦٧) وفي علاقة السببية وتشخيص الأزمة انظر: سيف الدين، **عقلية الوهن**، مرجع سابق، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

المنهجية للقَضَايا التي عرضت بمناسبة أزمة الخليج (القضايا الحقيقية: كلمات حق يراد بها باطل)[٦٨] بالإضافة للتحيزات التي مورِست بصدد العوالم الأربعة (الأفكار والأشياء والأشخاص والأحداث) في التحليلات السياسية صحفية كانت أو أكاديمية في شكل حروب كلمات، كانت تشير إلى أزماتنا الفكرية والمعرفية[٦٩].

حول تأسيس علم التحيز لمعالجة تحيز العلم

ليس من المبالغة في شيء أن نؤكد ضرورة أن يكون هناك ما يمكن تسميته بـ «فقه التحيز» الذي يشكِّل النواة لتأسيس «علم التحيز».

«علم التحيز» من العلوم الضامة لكل التصنيفات العلمية سواء كانت في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم الطبيعية، هو علمٌ مِظلةٌ لا يرتبط بعلم بعينه، ومن ثَم فإنه ضِمن علوم تعالج النموذج المعرفي الغربي بتصنيفاته والذي أسهم بشكل كبير في ذَرِّية المعرفة وجزئية الاهتمام وما أُسمي بالتخصص الدقيق[٧٠]، إلا أنه في سبيل ذلك قام - وعلى أساس من معايير واهية - بتشطير المعرفة حيث لا يجب ذلك، وتفسيخ

(٦٨) وفي القضايا الحقيقية التي أثيرت بمناسبة الأزمة والتي يراد بها باطل انظر: المرجع السابق، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٦٩) وفي حروب الكلمات التي مثلت قمة الأزمة الفكرية والمعرفية انظر: سيف الدين، **حرب الكلمات في أحداث الخليج**، والبحث في مجمله يعالج أزمة الإعلام وإعلام الأزمة، وحقائق الاتصال مفهومًا وممارسة في الواقع العربي بمناسبة أزمة الخليج الثانية.

(٧٠) انظر في التخصصات الدقيقة وأثرها على رؤية العلم خاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية إحدى المقالات التي تنتقد عناصر التكامل: محمد علال سيناسير، «وجهات نظر: ما هو تكامل الضوابط؟»، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، اليونسكو، العدد ٣٣، السنة ٩، أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨، ص ٧، قارن رؤية مخالفة يراها الباحث أكثر دقة وتدقيقًا: جورج صدورف، «تكامل الضوابط في البحث: ماضيه وحاضره ومستقبله»، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، نفس العدد السابق، ص ١٢ - ٣٣ وفي إشارة إلى معنى «إعادة المعنى الإنساني للمعرفة» انظر تحديدًا، ص ٣٢.

العلوم ومناطِقِها قسرًا، وبلا أدنى سبب[٧١].

هذا النسق المعرفي الذي اتسم بالتخصيص من جانب، والانفجار المعرفي من جانب آخر، والتجاوز من جانب ثالث، تاهت فيه القضايا الكبرى مثل قضية التحيز، ولم يُفد مع تصاعد النقد للمناهج الغربية، وتطبيقاتها على الظواهر المختلفة، وتعديتها رغم اختلاف الأنماط المجتمَعية والحضارية، مقولات غائمة في محاولة منها لتغطية عمليات التحيز وصناعة العلم، مثل التكامل المنهجي لسد الثغرات، ولم يكن ذلك التكامل في حقيقته سوى تلفيق بين عناصر ربما لا تتفق، وكذا بعد تفتيت العلوم برزت مقولة العلوم البينية التي اختزلت ذلك في الجمع بين مجالين معرفيين واتخذت في ذلك أسلوب الجمع الميكانيكي باقتطاع موضوعات من هنا وموضوعات من هناك، وبرزت تلك الأفكار لتمثل نوعًا من التحيزات وتجديدها أكثر مما تعبر عن قيمة هذه الأفكار وإمكانية تطويرها.

فإن فكرة العلوم البينية تشير وبقدر كبير إلى ضرورة إعادة النظر في رسم خريطة التصنيف الغربي للعلوم[٧٢]، والتكامل المنهجي يؤكد على نقائص كثيرة في المناهج الغربية.

ولا شك أن فكرة التحيز، ومحاولة تأسيس علم على قاعدة منها: يجعل مفاهيم كهذه مداخل لإعادة تصنيف العلم، وضرورة إبداع ورَد الاعتبار للعلوم المظلة التي تغطي العلوم جميعًا.

---

(٧١) انظر في رؤية لمقابلة بين نموذجين معرفيين أحدهما يجمع ويوحد والآخر يفسخ ويفتت بما أسماه «التفسيخ» بما يوحي بالقيام بذلك قسرًا خلافًا لحقيقة العلوم وجوهر الظواهر موضع دراستها: كليم صدقي، **التوحيد والتفسيخ**...، ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي/ ط ٢، ١٩٨٥.

(٧٢) انظر في التطور نحو العلوم البيئية والفروع الهجينة وتكامُل المعرفة، وبما يرتب ذلك من ضرورات وإعادة النظر في تصنيفات العلوم الشائعة خاصة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية: مالت دوجان، روبرت باره، «الفروع الهجينة في العلوم الاجتماعية»، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، اليونسكو، أغسطس ١٩٨٩، ص ٢٠١ ـ ٢١٩.

وواقع الأمر فإن ظاهرة التحيز في مجال العلم والبحث العلمي تعتبر فرعًا من ظاهرة التحيز الكلية بمختلف جوانبها، وهو أمر متكرر الوقوع سواء في البنية النظرية نفسها وصياغتها أو في تطبيقاتها، وهو ما يعني ضرورة التفكير في التحيز باعتباره ظاهرة سلبية تجعله على أقل تقدير في حده الأدنى، كما أنه من الضروري ابتداع وسائل منهجية وآليات بحثية للكشف المبكر عنه واستشعاره عن بعد.

علم التحيز إذن هو واحد من أهم العلوم الذي يرد الاعتبار لمجموعة من العلوم أُهملت في البحث والتراكم فيها وضرورة ربطها بحياتنا العلمية والبحثية، رغم أنها ليست ضمن تخصص بعينه، إذ تعالج مسائل معرفية هي في غاية الدقة والأهمية أهمها تاريخ العلم ونظرية المعرفة وفلسفة العلم وكذلك علم اجتماع المعرفة. هذه العلوم ذاتُ تكامل بينها وتفاعل بين مجالاتها وموضوعاتها وارتباط بين قواعدها ومعاييرها، والواقع الأكاديمي. كل ذلك إنما يمثل عناصر مهمة وضرورية للرؤية النقدية التي يجب أن تسود ضمن موقف واع من الناحية المنهجية، يأخذ في اعتباره تاريخ الأفكار والمفاهيم، والفلسفة الكامنة خلفها، أو هي في بطونها، ونظرية المعرفة ضمن تكاملها مع النظريات الأُخرى مثل نظرية القيم والنظرة إلى الوجود والكون، وعلم اجتماع المعارف، والذي تتأكد فيه حقيقة أساسية مفادُها أن المعارف لا تولد أو تنمو إلا ضمن وسط اجتماعي متشابك. عملية صناعة الأفكار والعلم هي قضايا في غاية الأهمية ينبغي أن تكون ضمن اهتمامات علم التحيز.

إن هذا العلم عليه أن يراعي التحيزات الكلية العامة والأصلية، وتلك التحيزات الفرعية والجزئية والمشتقة والتي يغلب عليها خصوصية الظاهرة التي يعالجها علم بعينه.

أكثر من هذا فإن متابعة حال النقل عن العِلم الغربي عامة (المفاهيم - المناهج - أدوات البحث - التصنيفات. . .) هي من أهم الظواهر الجديرة بالفحص والتبينُّ من هذا العلم، والتي يجب عليه أن يضع لها - أي لعملية النقل - الضوابط المنهجية في كل مجال ومقام. فضًلا عن ذلك فإن البحث

في عملية النقل ذاتها وصْفًا ورصْدًا وتشريحًا، وسائلَ ووسائطَ، أهدافًا ومقاصد، تفرض البحث في نماذج النقل، وكيفيته، وأسبابه وأوانه، وما هو المهمَل منه، وما هو المؤكد عليه في النقل، ولماذا يُهمل ذلك بينما يراعى آخر. . .؟! قضايا في غاية الأهمية نظنها تقع في صميم علم التحيز.

كما أن هذا العلم يجب ألا تقف حدوده عند خطوة سلبية ـ على أهميتها وجلال قدرها ـ تُعني بالكشف عن التحيز الواقع في الدراسات؛ بل عليه أن يقدِّم خطوة إيجابية بنائية يؤسس فيها أو نماذج مانعة للتحيز أو جعله في حَدِّه الأدنى، وتكامل الخطوتين وتفاعلهما أمرٌ في غاية الأهمية، إذ يشكل ذلك جوهر ما يمكن تسميته بالوعي المنهجي، الذي يؤكد على جوهر وظائف المنهج في (الوضوح والضبط والتنظيم).

وفي نهاية هذا البحث تحسن الإشارة إلى أن البعض قد يتهم هذا البحث بالتحيز خاصة في تعميماته التي تتعامل سواء مع الغرب أو مع الذات باعتبارهما كُتلاً مُصمتة، لا تنوُّع فيها في الاتجاهات، وأن هذا يعبِّر عن خَلل أساسي فيه، وفي طريقة تناوله، وواقع الأمر أن ما درَجنا على ذكره في البحث من تعميمات ليس لها صفة الإطلاق غير القابل للتقيد، أو التعميم غير المقترن بتخصيص، وهذه التعميمات جميعًا يجب أن تُرى في سياق القاعدة التي تقرر أن الأمر بما غَلَب عليه بحيث أن الاستثناءات أو التيارات المختلفة والمتنوعة في الغرب أو في الذات لا تجب كون ما نتحدث عنه سمة غالبة، أو هو بمعيار الكم سواد أعظم، فلا بد أن نعي أن الغرب فيه من الاتجاهات المتعددة، ومن التنوعات الفكرية التي يمكن أن تُفيد وتشكِّل مداخل حِوار لا بأس بها[٧٣].

والفطرة الإنسانية رغم تبدُّلها بفعل الاكتساب الإنساني فإن تبدُّلها أو

---

(٧٣) انظر على سبيل المثال بعض مراجعات لمقولات أساسية داخل الفكر الغربي، مما يتيح إمكانات التواصل مع بعض هذه الاتجاهات النقدية والحوار معها:
Jeffrey K. Hadden, «Toward Desacralizing Secularization Theory», *Social Forces*, Vol. 65, No. 3. March 1978, pp. 587-611.

تشوهها غير مانع بصفة مطلقة أو حتمية مؤكدة من عودة بروزها لتعبر عن الجوهر الإنساني المشترك، وهذا يمكن تلمُّسه بشكل أو بآخر في أفكار بعض المفكرين الغربيين ضمن عمليات مراجعة بدأت تحدِث تراكمًا علميًا لا بأس به، إلا أن النغمة الغالبة والعالية والتي تمتلك حِجية شبه مطلقة، ووفق عناصر صناعة العلم لا زالت تعبر عن اتجاه مسيطر، والذي عبر عن بعض سماته هذا البحث. وفي المقابل فإنه بخصوص «الذات» فإنها في الغالب الأعم ما زالت تأخذ النموذج الناقل عن الغرب، أو النموذج القافل إلى التاريخ، والاحتماء به إلا أن ذلك لا يهمل توجُّهات وعي بدأت تبرز وتحقق تراكمًا، وتهتم بكل ما يؤكد هويتها الحضارية، وتتبنى عناصر منظور حضاري تصبُّ معظمها في قناة نموذج «الالتزام»، الذي تبرز لديه إمكانات نقدية هائلة تتجاوز نهج التفاخر أو النهج الدفاعي، وتعمل ما وسِعَها لتأصيل رؤاها بما يسد الفجوات المعرفية، والهوَّات البحثية التي تمثل سببًا رئيسيًا في الخلل الذي لا يمكن تجاهله في حياتنا البحثية والثقافية والفكرية[٧٤]، ونظنها أمورًا في غاية الأهمية لمواجهة ميراث التحيز من جهة، والإسهام في كسْر حلقة التحيز المفرغة رغم شدة إحكامها من جهة أُخرى، فهي على إحكامها ليست عصيَّة على التفكير والانفِكاك من أسْرها، والأغلال التي ترتبط بها، وبما أدت إليه من أمراض في حياتنا الفكرية والعلمية، من نَمَطية القضايا وتكرارها كل حين، وتأزيم الحلول، وإحالة أخطاء الذات على الغير[٧٥].

(٧٤) وفي ضرورات تجاوز منهج التفاخر وكذا منهج الدفاع يمكن مطالعة تلك الإشارات القيمة في: عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، **كتاب الأمة**، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٠٤٥هـ، ص ٥٨ ـ ٦٠، ص ٦١ ـ ٧٠.

(٧٥) انظر في أهم سمات أزمتنا الفكرية: د. طه جابر العلواني، **خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية**، الولايات المتحدة: هيرندن ـ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩.



١١ ـــ الأسرة والدولة:

الماضي الغربي أم المستقبل الإسلامي؟

أ. هبة رؤوف عزت

يستوقف الباحث في العلوم الاجتماعية المعاصرة ارتباطها بالرؤية الكونية للغرب ارتباطًا وثيقًا هو ما يجعلها في تناغم مع الأپستمولوجيا الرؤية المعرفية الغربية، تعبر عنها وتدعم استمرارها، ومحاولة فهم هذه الأپستمولوجيا إذًا تصبح غاية في الأهمية عند نقل هذه العلوم ونَظَريَّاتها وتطبيقاتها إذ يبقى نقد تلك النظريَّات ونتائج الدراسات عملية جزئية قليلة الجدوى طالما ظل البعد المعرفي الكلي وإدراك تطوره وحدوده موضع غموض أو تجاهل.

ودراسة «لأسرة» أنموذج للموضوعات التي تلقِي عليها الرؤية الفلسفية والخبرة الغربية بظلالها، والتوقف أمام وضعها وتصنيفها في العلوم الاجتماعية يوضح هذا التحيز الكامن، لا في أسُسِ الدراسة والتحليل فحسب بل في المنهج ذاته، إذ إن تصنيف العلوم وتحديد موضوعاتها أحد عناصر المنهج ويستهدف بيان حدود كل علم والعلاقات القائمة بين العلوم[١]. كما يرتبط بـ «ماقبل المنهج» أى الرؤية المعرفية.

وتستهدف هذه الورقة دراسة موضوع الأسرة ووضعه في العلوم الاجتماعية الغربية. ثم تحاول استجلاء دلالة ذلك من خلال التطور التاريخي للواقع والتنظير الغربي، وتلقي في الختام بعض الضوء على اختلاف الرؤية

---

(١) د. جلال محمد موسى، «تصنيف العلوم عند علماء المسلمين»، **المسلم المعاصر**، سنة ١١، عدد ٤١، ص ١١.

الإسلامية للأسرة وحدودها عن الرؤية الغربية ومستقبلها دراسة وواقعًا في العالم الإسلامي، وذلك في إيجاز يهدف إلى إثارة الإشكالية وطرحها على المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، وفتح باب الاجتهاد فيها.

أولًا: دراسة الأسرة في العلوم الاجتماعية الغربية:

١ ـ الأسرة؟

ابحث في كتب الإنثروبولوجيا وعلم الاجتماع...!

أما كتب الإنثروبولوجيا فأغلبها إما يدرُس الأسرة كوحدة اجتماعية «تقليدية» ما زالت موجودة في بعض المناطق التي تحتفظ بالشكل القبلي كتكوين اجتماعي أساسي وتسودها علاقات القرابة والعشائرية كما فعل كيزي[٢]، أو تدرسها في ضوء التغيرات التي طرأت عليها في المجتمعات الصناعية في تطورها الحديث والمعاصر والتي أدت لتغيُّر بنيتها وأشكالها والعلاقات داخلها، وذلك كله في إطار تغلُب عليه التاريخية كما نرى عند روزنبرج[٣].

وأما علم الاجتماع فقد اهتم اهتمامًا رئيسيًا بالأسرة ووظائفها المجتمعية المختلفة خاصة التنشِئة، وهناك مذاهب عديدة لدراستها، ويكاد لا يخلو كتاب في مقدمة علم الاجتماع من جزء لدراسة الأسرة كإحدى المؤسسات الاجتماعية ووظائفها وأشكالها وأثر التغير الاجتماعي على بِنيتها[٤].

---

(٢) James Casey, *The History of the Family* (New York: Basil Blackwell, 1989).

(٣) Charles E. Rosenberg (ed.), *The Family in History (Pennsylvania: U. of Pennsylvania Press, 1975).*
Herbert Appelbaum (ed.), *Prespectives in Cultural Anthropology* (N.Y.: State U. of N.Y. Press, 1987, pp. 176-183, 271-297.
Jene D. Jennings and E.A. Adamson Hoebel, *Readings in Anthropology* (N.Y.: Mc Hill, 1972, pp. 240-282).

(٤) انظر على سبيل المثال:
J.E. Gold Thrope, *An Introduction to Sociology, 3rd ed. (Cambridge: Camb. U. Press, 1972), pp. 73-110.*
Tony Bilton, ed. al., *Introduction to Sociology,* 2nd. ed. (London: MacMillan Eduction Ltd., 1989), pp. 253-303.
Jerold Heiss (ed.), *Family Roles and Interaction: An Anthology* (Chicago: Rand McNelly Co., 1968).

لكن ماذا عن علم السياسة؟

لا تدخل دراسة الأسرة في علم السياسة. . . !

ويندُر أن توجد كتابات في العلوم السياسية تتضمن فصلاً عن الأسرة، فهي في تصنيف العلوم «وحدة اجتماعية» لا تدخل بشكل أصيل في الدراسة السياسية[٥] وحتى المرحلة التي مر بها تطور علم السياسة في الستينيات وسُميت بالمرحلة «السلوكية» وتم فيها التركيز على سلوك الفرد السياسي كان الفرد هو وحدة التحليل لا الأسرة أو حتى الجماعة السياسية.

وامتد هذا الاستبعاد للأسرة من موضوعات علم السياسة إلى العلوم البيْنية المرتبطة به، فبرغم اهتمام علم الاجتماع بالأسرة إلا أن علم الاجتماع السياسي لا ينظُر إليها كوحدة تحليل، بل يدرس بالأساس توجهات الفرد وسلوكه السياسي - النُّخبة - الأحزاب - الإيديولوجية، وغيرها من الموضوعات[٦]، وتندر الكتابات التي تربط الأسرة كوحدة

---

(٥) انظر على سبيل المثال البحوث التالية

Ada Finifter, *Political Science: The State of the Discipline* Washington: American Pol. Sc. Ass 1983). Marian D. Irish, Political Science: Advance of the Discipline (N.J.: Prentice Hall Inc., 1968).

Neal Reimer, *Political Science: An Introdcution to Politics* (N.J.: Harcourt Brace Javanovich Inc., 1983).

وباللغة العربية:

د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى، **المدخل إلى العلوم السياسية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ط ٨، ١٩٨٧م.

(٦) انظر على سبيل المثال كتابات علم الاجتماع التي لم يرد فيها بالمرة لفظ «الأسرة»:

Anthony M. Orum, *Introduction to Political Sociology* (N.Y.: Prentice Hall Inc. 2nd ed., 1983).

Irving Louis Horowitz, *Foundations of Political Sociology* (N.Y.: Harper & Row Publ., 1972).

Tom Bottomore, *Political Sociology* (London: Hutchison Co. Ltd., 2dn ed., 1984).

اجتماعية بالسلوك السياسي للفرد[٧] وحتى الكتابات التي تتناول هيكل السلطة داخل الأسرة تبقى أساسًا اجتماعية ولا تربط ذلك بسلوك الفرد السياسي وقيَمه السياسية[٨]، ويسري هذا على علم الإنثروبولوجيا السياسية، فبرغم محوَرية الأسرة كتنظيم اجتماعي في الدراسات الإنثروبولوجية، خاصة الأسرة الممتدة في المجتمعات التقليدية، فإن علم الإنثروبولوجيا السياسية يدرس القبيلة - الرموز السياسية للجماعة - ظهور الدولة - دور الدين في المجتمع - أنواع القيادات التقليدية - توزيع القوة، وحتى علاقات التبعية في النظام الدولي المعاصر، دون تعرض لدراسة الأسرة التي تبقى أسيرة الدراسة الإنثروبولوجية الأصلية[٩].

ما الوحدة الأساسية إذن في الدراسات السياسية، والكامنة حتى وراء دراسة سلوك الفرد والفاعلة في العلاقات الدولية؟

---

(٧) من هذه الكتابات النادرة مثلًا: (لاحظ تاريخ النشر وسيأتي بيان دلالة ذلك):
Ernest & Groves, *The Family and its Social Function* (N.Y.: J.B. Lippincott, 1940).
Brigitee Berger & Peter L. Berger, *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground* (N.Y.: Anchore Press, 1983), pp. 110-186.

(٨) Max Horkheimer, «Authoritarianism and the Family», in: Ruth Nanda Anthen, ed., *The Family: Its Function and Destiny* (N.Y.: Haprer & Brothers Co., 1959).

(٩) انظر على سبيل المثال:
Clifton Ammsbrty, «Patron-Client Structures in Modern World Organization» in S. Lee Seaton and J.M. Claessen (N.Y.: Mouton Publ., 1979), pp. 79-108.
J. Gledhill et. al. (ed.), *State & Society: The Emergence & Development of Social History & Political Centralization* (London: Unwin Hyman, 1988).
Ted C. Lewellen, Blitical Anthropology: An Introduction (Massachussettes: Bergin & Growey, 1993.

٢ ـ الدولة

بدأ الاهتمام بها في الكتابات المبكرة لعلم السياسة لدى رواد هذا العلم[١٠] وأصبحت بؤرة التركيز ومحور التفكير والتنظير السياسي، وتكرّس ذلك بعد الحرب العالَمية الثانية حيث ساد الاعتقاد بقدرة علماء الاجتماع على إحداث إعادة تشكيل (هندسة) للمجتمعات، وتم التركيز على دور الدولة في بناء الهياكل وإنجاز الخطط دون اهتمام آنذاك بقياس الأداء والفاعلية، واعتُبر دور الدولة أوضح من أن يحتاج إلى تأصيل أو إثبات[*].

ومع بروز الأمم المتحدة وتوليها البرامج الدولية في مجالات فض النزاعات والإشراف على برامج التنمية الاقتصادية والسياسية، ثم اضطلاعها بدورها في استيعاب الدول حديثة الاستقلال في الستينيات في إطار الأسرة الدولية، ثم اعتبار الدولة ودورها في التنمية في الدول النامية مُسَلَّمة[١١]، أصبحت الدولة هي الأمل وبناء الدولة في العالم الثالث هو الهدف، وأضحت دراسة الدولة ودورها وطبيعتها أبرز مباحث دراسات التنمية، فهي «المنقِذ» الذي يجب على تلك المجتمعات إعادة تشكيل ثقافتها وتركيبها لضمان استقرارها والحرص على تطورها بنفس النهج الذي تطورت به الدول الصناعية: القدوة[١٢]، وبرغم أن الحِقبة السلوكية التي

---

(١٠) انظر على سبيل المثال:
Harold Laski, *The State in Theory & Paractice* (London: George Unwin and Allen, 1935).

(١١) Joel Migdal, *Strong Societies & Weak State: State Society Relations & State Capabilities in the Third World* (N.J.: Princeton Un. Press, 1988), pp. 10-12.

(*) لاحظ التحيز في كتابات التنمية السياسية في حديثها عن «بناء الدولة» و «بناء الأمة» وكأن الدول النامية الأقدم حضارة والأثرى ثقافة لم يكن لديها «دولة» ولم تكن تشكل «أُمة»، مع ملاحظة أن أغلب هذه الدول أو على الأقل نسبة كبيرة منها هي دول إسلامية عرفت منذ قرون «الدولة» و «الأمة».

(١٢) د. مصطفى كامل السيد، **قضايا التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، القاهرة، بروفيشنال للإعلام والنشر ١٩٨٦، ص ٣٠ ـ ٤٤.

وسلوكه السياسي، إلا أن ذلك لم يكن على حساب «الدولة» كوحدة دراسة أساسية، فقد تم الاهتمام بالفرد في صلته بالدولة، وعلاقته بها، وموقفه منها وتفاعله معها، ولم يوضع الفرد فلسفيًا أو منهجيًا في مقابل الدولة، بل ظلت الدولة في هذه المرحلة في الستينيات كامنة وراء كل الدراسات كمُسَلّمة حتى وإن غاب ذكرها لفظًا، وفي الثمانينيات عاد الاهتمام المباشر بالدولة مرة أُخرى في الدراسات السياسية(١٣)، وسُميت هذه المرحلة، أو على وجه الدقة بوادرها في السبعينيات بمرحلة «ما بعد السلوكية».

وإذا كان مفهوم «المجتمع المدني» قد برز ليحتل بؤرة اهتمام السياسيين في النصف الثاني من الثمانينيات وأوائل التسعينيات، فإنه لا يعني انتقال الاهتمام من الدولة إلى المجتمع، بل يظل هذا المفهوم يدرَس في سياق صلة المجتمع بالدولة وآليات العلاقة بينهما، فهو توسيع لرقعة التنظير وليس تغييرًا في طبيعة الإبستمولوجية، فالمفهوم لا يمتد ليشمل وحدة الأسرة، بل الاهتمام هنا منصب على فئات ووحدات أساسية كالنقابات والمؤسسات المختلفة ودَنَمِيَّتِها، وهو على أي حال مفهوم لم يستقر بعد وما زال يحيطه الكثير من الغموض(١٤).

ثانيًا: المنهج والعلم والواقع: موت الأسرة واستمرار الدولة

لماذا تم حبس الأسرة في علم الاجتماع ومنعِها من دخول العلوم السياسية وفروعها؟

---

(١٣) انظر على سبيل المثال:

Theda Skocpol, Peter B. Evans and Dietrich Rueschmeyer (ed.), *Bringing the State Back in* (Cambridge: Cambridge U. Press, 1985).

Gabriel Almond, «The Return of the State», *American Political Science Review,* Vol. 82, No. 3, Sep. 1988, pp. 853-899.

(١٤) حول تطور مفهوم المجتمع المدني، انظر على سبيل المثال:

John Keane, *Despotism & Democracy: The Origin & Development of the Distinction between Civil Society & the State 1750-1850* (London: Verson Publ., 1988), pp. 35-63.

الإجابة عن ذلك تستلزم التفاتة لطبيعة العلم في الدولة الصناعية الغربية والذي نظرًا لسيادة الفلسفة الوضعية وعَلمنة العلوم والمعارف تحول من توجيه المجتمع وضبط حركته إلى متابعة التطورات الاجتماعية ورصدها، ثم تحول إلى «صناعة» بالمعنى الحَرفي للكلمة في ظل هيمنة المؤسسات الكبرى على تمويل الجامعات وتحديد أولويات البحث واتجاهاته، وارتبط في ذلك بالنظام السياسي الذي تخدمه في النهاية كل المؤسسات بدرجة أو أُخرى، تستفيد منه وتفيده في ترشيد خطواته(١٥).

والحق أن ارتباط تطور العلم الاجتماعي الغربي بالواقع، وحصره نفسه في «ما هو كائن» معرِضًا عن التقويم والدفاع عن «ما يجب أن يكون» يجعل من الصعب فهم العلوم وتصنيفها واقتراباتها دون متابعة لأهم التطورات التي مرت بها المجتمعات الغربية، ولعل أبرز تلك التطورات كان بشكل خاص أمران: بروز دور الدولة والعَلمنة.

١ - الدولة

برزت الدولة القومية في الغرب ككيان سياسي في القرن السابع عشر، تحديدًا في مؤتمر وستفاليا سنة ١٦٤٨، وبعيدًا عن الدخول في تفاصيل تطور هذه الدولة ومحاولات الشعوب الحصول سَلمًا أو ثورة على المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية، فإن الثابت أن الدولة، أيًا كان نظام حكمها، قد ثبتت أركانها وقواعدها في مواجهة المجتمع، وثارت هذه الإشكالية في الفكر الغربي منذ أطروحات مدرسة العقد الاجتماعي،

---

(١٥) تطرح العديد من الكتابات الغربية مشكلة تبعية العلم للأنظمة والمؤسسات وتدعو إلى قيامه بدور حضاري في التغيير والتوجيه، انظر على سبيل المثال:

George J. Graham Jr., «Reason & Change in the Political order» in George J. Graham Jr. (ed.), *The Post Behavioral Era: Perspectives in Political Science* (N.Y.: David Mc Kay Co., 1972), pp. 107-114.

Christian Bay, «Thoughts on the Purposes of Political Science Education», Ibid, pp. 88-89.

مرورًا بهيجل، واستمرارًا في ظل ماركس وأنجلز وامتدادًا حتى الآن[١٦].

ولم تكن هيمنة الدولة كنظام ومؤسسات وآليات وشبكة علاقات وليدة يوم وليلة، بل جاءت هذه الهيمنة تدريجيًا من خلال توسيع رقعة وظائفها وتقلص هذه الرقعة في المقابل لدى التنظيمات الاجتماعية المختلفة، وعلى رأسها الأسرة، فكان أول ما فقدته الأسرة من وظائفها هو الوظيفة الاقتصادية كوحدة منتجة تأخذ شكل الأسرة الممتدة في ظل نظام اجتماعي تضامني، فمع تطور الرأسمالية وقيام الثورة الصناعية تَمَّ «تحويل» هذه الوظيفة إلى المصانع والمؤسسات الاقتصادية وهو ما أثر بدوره فيما بعد مع عمالة المرأة على شكل الأسرة لتأخذ بشكل تدريجي شكل الأسرة النووية[١٧].

وصاحَب هذا التغيير فُقدان الأسرة لدورها في التنشئة الاجتماعية حيث تولت هذا الدور المدارس والمؤسسات الاجتماعية، كما فقدت دورها في الرعاية الصحية ورعاية كبار السن، حيث تولت ذلك المؤسسات الصحية المتطورة، ودورها في التوجيه النفسي حيث تولى هذه المهمة الخبراء النفسيون والتربويون. . . المحترفون، بل فقدت حتى أدوارها الروتينية كإعداد الطعام وتنظيف الملابس والذي تقوم به شركات متخصصة[١٨].

وقد روَّج العديد من الكتابات لهذا «التحويل في الوظائف»،

---

(١٦) انظر على سبيل المثال:
David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidgger & After* (Chicago: U. of Chicago Press, 1986), pp. 96-110.
J. P. Nettl, «The State as a Conceptual Variable», Warld Blitics, Vol. xx, No. 4 July 1968, pp. 559-592.

(١٧) انظر على سبيل الثمال:
Talcott Parsons, *Structure & Process in Modern Societies* (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960), pp. 301-302.

(١٨) Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American life in an Age of Diminshing Expectations* (N.Y.: W.W. Norton & Co., 1978), pp. 154-163.

واعتبرت فصل الأسرة عن «الحياة العامة» وحتى عن نظام القرابة ضمانًا للحفاظ على خصوصيتها ودعمًا للتخصص في وظائف المجتمع، لكن هذا لم يحقق لها خصوصية بل أدى لاختراقٍ أكبر لمؤسسة الأسرة التي أصبحت تعتمد على مؤسسات خارجية[١٩]. وخلق إشكالية ازدواجية «العام» و «الخاص» في المجتمع وتبايُن المعايير في كليهما[٢٠]. ووجدت الأسرة نفسها متهمة في النهاية بتكريس نزعة الفردية والرومانسية غير الواقعية وضيق الأفق مقابل قِيمة التعاون والجماعية التي يجب أن تغرسها والتي توفرها المؤسسات الأُخرى (هكذا) ثم امتد الاتهام إلى الجزم بأنها «غير قادرة» على توفير الرعاية الثقافية والصحية والنفسية للطفل، وانتهى الأمر بتقرير أنها «غير صالحة أساسًا» ومن هنا الدعوة الصريحة إلى ممارسة الدولة هذا الدور «الأبوي Parental» ونقل وظائفها تمامًا للمتخصصين[٢١] وهو ما تزامن مع مناخ اقتصادي رأسمالي أوسع أبرزُ سماته تكريس التعاقدية في مقابل التراحُمية، والمنفعة في مقابل الأخلاق، و «سلعنة» العلاقات الاجتماعية[٢٢].

٢ ـ العَلمنة

لم يكن هذا «التحويل في الوظائف» الذي أثمر تهميش دور الأسرة في المجتمع ممكنًا في الدول الصناعية تاريخيًا لولا تزامنه مع تحول هام شهدته هذه الدول وهو التحول إلى العَلمانية، الذي بدأ منذ عصر النهضة وامتد تدريجيًا من الفلسفة إلى الواقع السياسي ثم الواقع الاجتماعي، حيث

---

(١٩) Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged* (N.Y.: Basic Books Inc., 1979), pp. 12-21, 117-121.
Ibid., pp. 5, 117.

(٢٠) David Kolb, Op. cit, p. 35.

(٢١) Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism,* op. cit., pp. 154-156.

(٢٢) حول: Commercialization and Commodification of Social Relations.
انظر: Barry Schwartz, *The Battle for Human Nature: Science, Morality & Modern Life* (N.Y.: W.W. Norton & Co. Inc., 1986), pp. 264-269.

مثلت تنحية الدين عن المجتمع آخر مراحل العَلمنة، إذ ظلت الأسرة والعلاقات التراحُمية مرتبطة به رغم كل ما أصابها(٢٣) وعندما هيمنت العَلمانية في ومناهج العلم ومن قبل فلسفته(٢٤) كان لا بد أن تتعرض الأسرة للهجوم الشرس، لا كوحدة اجتماعية راسخة، فقد هزت التطورات الاقتصادية والسياسية هذا الرسوخ كما تقدم، بل حتى كنموذج ومثال.

ويمكن إيجاز جوهر العَلمانية في أنه «نزع القداسة»(٢٥)، ورغم تعدد اقترابات دراسة الأسرة وادعاء هذه الاقترابات الاختلاف والتمايز، فإن التجريد والتأمل في جوهر هذه الاقترابات يكشف اشتراكها في هذه السمة المادية العَلمانية(٢٦).

فإذا نظرنا إلى الاقتراب البنائي الوظيفي (كتابات پارسونز على سبيل المثال) نجد أن الأسرة هي وحدة لها وظائف وأدوار في ظل أبنية اجتماعية أُخرى تشكل معها نسقًا متكاملاً، وهو ما يعني منطقيًا أن أهميتها تنبع من وضعيتها في سياقه(٢٧)، وإذا تأملنا الدراسات التاريخية للأسرة باعتبارها

---

(٢٣) Peter Berger, «Social Sources of Secularization», in Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (eds.), Culture & Society: Contemporary Debates (Cambridge: Cambridge U. Press 1990), pp. 240-242.

(٢٤) حول عَلمنة العلوم الاجتماعية انظر:
Roger G. Krohn, «The Secularization of science & Sociology», in Larry Reynods & Janica M. Reynolds, *The Sociology for Sociology* (N.Y.: David Mc Kay Co. Inc., 1970), pp. 85-97.

(٢٥) انظر: د. عبد الوهاب المسيري، **العَلمانية**، دراسة غير منشورة، القاهرة ١٩٩١م.

(٢٦) حول اقترابات دراسة الأسرة، انظر: د. علياء شكري، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة**، القاهرة: دار المعارف ١٩٨٢/د. سامية الخشاب، **النظرية الاجتماعية في دراسة الأسرة**، القاهرة، ١٩٨٧.

(٢٧) Glenn, Evelyn Nakano «Gender & the Family», in Beth B. Hess & Ferree Myra Marx (ed.), *Analyzing Gender: A Handbook of Social Science Research* (London: Sage Publ., 1983).
Talcott Parsons et. al., *Family and Socialzation and Interaction Process* (Illinois: Glencoe Free Press, 1955).

نشأت في سياق تطور تاريخي للمجتمعات[٢٨]، أو استكملنا التحليل التاريخي في ظل الماركسية واعتبرناها أحد رموز المجتمع البرجوازي وثمرة من ثمار تطور الرأسمالية[٢٩] أو حتى نظرنا للجدل بشأنها في ظل التفكيكية التي تجنح للنسبية وترفض الإطلاق وتدعو لمراجعة كل المفاهيم لغويًا وفلسفيًا[٣٠]. فإن النتيجة في جوهرها واحدة: نزع القَداسة. فالوظائف يمكن أداؤها بوَسَاطَة مؤسسات أُخرى كما رأينا في تطور الدولة فلا شيء مقدس إذن بشأن الأسرة، والتاريخ قد يتجاوز في تطوره ويبلور أشكالاً جديدة للتجمع الإنساني، فلا شيء مقدس بشأنها، وهي وسيلة قهر وممارسة للسلطة وتكتيل لرأس المال في يد البرجوازية ولم تكن قائمة في المجتمعات الأُولى، فلا شيء مقدس بشأنها، أو هي مؤسسة تحتاج للمراجعة والتفكيك والتحليل لكشف تحيّزها لفئة معينة، وهي بذلك تخضع للنقد والمراجعة، فلا شيء مقدس بشأنها.

ولم يتم نزع القَداسة عن الأسرة في العلوم الاجتماعية مرة واحدة، بل بقيت لفترة طويلة كتابات مثل كتاب انجلز بشأنها تمثل أعمالاً متناثرة قليلة وظلت الأسرة في الدراسات الاجتماعية حتى الخمسينيات «وحدة اجتماعية أساسية» و«جوهرية» و«نواة المجتمع»[٣١].

---

(٢٨) Clifford Kirkpatrick, *The Family as Process and Institution* (N.Y.: The Ronlad Press, 1955), pp. 17-18.

(٢٩) Friedrich Engles, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Moscow: Progress Publns, 1968).

ويلاحظ أن دراسة انجِلز اعتمدت على دراسات عالَم التاريخ لويس مورجان كما ذكر في مقدمته، كما أن معظم دراسات الإنثروبولوجيا تستند إلى دراسة المجتمعات القبلية البدائية أو المجتمعات الصناعية في تطورها دون أي ذكر أو دراسة للمجتمعات الإسلامية، وهو ما يعكس تحيزًا واضحًا ويقيد التعميم.

(٣٠) Andrea Nye, *Feminist Theory & the Philosophies of Man* (N.Y.: Routledge, 1989), pp. 172-228.

(٣١) راجع الدراسات الاجتماعية في الأربعينيات والخمسينيات، وانظر على سبيل المثال:

Ernest B. Groves op. cit., pp. 204-208.

Constantine Panunzio, *Major Social Institutions:* An Introduction =

لكن مع وصول عَلمانية المجتمع في الستينيات لذروتها وعَلمنة العلوم الاجتماعية بالكامل أضحت الأسرة «ثمرة تطور تاريخي، فلا شيء مقدس بشأنها[٣٢] وسؤال يجاب عنه لا مُسَلَّمة»[٣٣]، وكان أبرز المعادين للأسرة في أرض الواقع وساحة التنظير «الذين لا يؤمنون بالله، ثم الاشتراكيين والراديكاليين، ثم الانتهازيين المستغلين للمرأة في الاقتصاد والإعلام والدَّعارة، ثم الحركات النسوية»[٣٤].

وحُسمت المعركة بين الأسرة والدولة لصالح الأخيرة كما تنبأ البعض مبكرًا[٣٥] وتأكد الخبر الذي تعجلت بعض المصادر نشره منذ أوائل السبعينات، ألا وهو: «موت الأسرة»[٣٦].

ثالثًا: الأسرة والدولة: الماضي الغربي أم المستقبل الإسلامي

حلت الدولة ومؤسساتها إذًا محل الأسرة، فهل قامت مقامها، وهل نجحت بكل إمكاناتها ومواردها في أداء وظائفها والاضطلاع بمهامها؟

تجربة المجتمع الغربي تؤكد العكس، ومؤشرات ذلك: تدني أوضاع التعليم، ارتفاع معدلات الجريمة والإدمان، تدهور القيم، انتشار الأمراض

= (N. Y. Macmillan Press, 1949).
Clifford Kirkpatrick, op. cit., p. 13. (1955).

(٣٢) Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World,* op. cit., p. 26. (1978).

(٣٣) Johanna Brenner and Barbara Laslett, «Social Reproduction and the Family» in Uif Himmelstrand (ed.), *The Social Reproduction of Organization & Culture* (London: Sage Publ., 1986), Vol. II, p. 116.

(٣٤) Rayna Rapp and Ellen Ross, «The 1920's Feminism: Consumerism & Political Backlasch in the U.S.», in: Judith Friedlander (ed.), *Woman in Culture & Politics* (Bloomington: Indiana Un. Press, 1986), p. 52.

(٣٥) Ernest Groves, op. cit., pp. 218-219.

(٣٦) David Cooper, *The Death of the Family,* (N.Y.: Tandom House, 1970).

العضوية والنفسية، ظهور مشكلات كبار السن والمشردين(٣٧) وقد أدرك الكثير من الراديكاليين ذلك خلال السبعينيات، فقلَّ هجومهم على الأسرة النووية، بل وتؤكد كثيرٌ من الكتابات الآن أن «الأسرة القوية السليمة هي أساس نمو الفرد»، منادية بإحياء مؤسسة الأسرة والمنظمات التَّطوُّعية(٣٨)، وهو ما يتزامن مع اتجاهات العودة إلى الدين في الغرب بعد إدراك سلبيات العَلمانية المتطرفة من خلال التجربة، واكتشاف الاقتران اللازم بين الأسرة والدين كي يمكن إنقاذ الاثنين(٣٩).

فهل يمكن إحياء الأسرة ثانية؟

أما الأسرة الممتدة فقد فات الأوان، برغم الإدراك المتزايد لتكريس غيابها للفردية وفقدان الشعور المبكر للفرد «بالجماعة»(٤٠).

لا أمل إذًا إلا في محاولة استبقاء الأسرة النووية رغم هشاشة بِنيتها شأنها شأن الأبنية والعلاقات «الشخصية»(٤١).

هذا عن الخبرة التاريخية للغرب، فماذا عن المجتمع الإسلامي؟

المذهل أنه برغم مراجعة الغرب لتجربته ومحاولة استدراك الأخطاء فإن برامج التحديث التي تستلهم التطور الغربي تأبى إلا المرور في نفس الأطوار، بنفس التسلسل التاريخي، سواء كانت برامج ذات طابَع إيديولوجي أم طابع واقعي إداري حكومي.

وإذا كانت الأسرة الممتدة في الغرب قد فات أوان إحيائها، فإن

---

(٣٧) Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World* op. cit., pp. XV-XVII.

(٣٨) Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, op. cit., p. 177.

(٣٩) Peter Berger, op. cit., p. 242. وحول جدلية العلاقة بين الدين والعلمنة، انظر على سبيل المثال:
Rodney Strak & William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley: U. of Calif. Press, 1985), pp. 1-18.

(٤٠) Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, op. cit., p. 169.

(٤١) Peter Berger, op. cit., p. 243.

وجودها في المجتمع الإسلامي لم يفت بعد أوان الحفاظ عليه ودعمه، لا لأسباب اجتماعية فقط كما أدرك الغرب متأخرًا بل، وذلك الأهم، لأسباب سياسية، وهو ما يميز الرؤية الإسلامية جوهريًا عن الرؤية الغربية. فالأسرة في الرؤية الإسلامية وحدة أساسية من وحدات المعمار الكوني(٤٢) وبناء جوهري من أبنية المجتمع الإسلامي، يتضافر مع الأبنية الأُخرى (الفرد - الجيرة - الجماعة - الأمة) في تحقيق مقاصد الاستخلاف(٤٣).

ولا يتحقق ذلك للأسرة إلا ببناء ممتد يستطيع المشاركة في الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لُحمته صلة الرحم التي هي في جوهرها مفهوم هيكلي اجتماعي وليس أخلاقيًا فقط يضمن استمرار الأسرة الممتدة بمعناها الواسع، أي القائم على العلاقة وليس بالضرورة على شكل الإقامة المشتركة، والذي يمكّنها من القيام بالوظائف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حالة عجز الدولة عن أدائها(٤٤).

إن الناظر في الواقع الاجتماعي ببلاد العرب والإسلام يدرك بوضوح درجة التضخم التي آل إليها المجال السياسي على حساب المجالين

---

(٤٢) «المعمار الكوني» اصطلاح استخدمه د. عماد الدين خليل في وصف البعدين الغيبي والمادي في تكاملهما، ونضيف إليه في الاستخدام هنا البعد الاجتماعي أو ما يعرف بـ «السُّنن»، انظر:
د. عماد الدين خليل، حوار في المعمار الكوني وقضايا إسلامية معاصرة، قطر: دار الثقافة، ١٩٨٧، ص ٣١ - ٥١.

(٤٣) Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization* (London: Mansell, 1987), pp. 109-112.

Ismail Raji Al Faruqui, *Tawhid and its Implication for Thought and Life (Washington: IIIT, 1985), p. 159.*

(٤٤) حول هيكل الأسرة الإسلامية وبِنيتها، انظر على سبيل المثال: د. السيد أحمد فرج، **الأسرة في ضوء الكتاب والسنة**، القاهرة: دار الوفاء، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٣١ - ١٤٣.

Hammudah Abd Al-Ati, *The Family Structure in Islam,* Indiana: Islamic Book Service, 1977, pp. 1-48.

الاجتماعي والثقافي إذ غدت الدولة القُطرية الحديثة جهازًا ضخمًا ذا سلطة ممتدة، وتقلصت بالتبعية وظائف الأسرة والمدرسة والمسجد والجماعة في تكوين الوعي الفردي والجماعي، وفي صياغة العلاقات باستقلال عن توجيه الدولة وعن سلطاتها. وقد أضفى تجميع الوظائف الثقافية والاجتماعية والإدارية على هذا النحو في يد الدولة القُطرية عليها مظهر القوة، ولكن هذا التجميع أدى لثقَل مسؤوليتها وورَّطها في الإنفراد بأعباء التنمية والتسيير اليومي، وأدى لضعف أدائها وبالتالي إلى عدم الاستقرار السياسي[٤٥]. وبدلاً من أن تسعى الدولة القطرية لإشراك المجتمع في قضايا التنمية لتحقيق الاستقرار الداخلي والاستقلال الخارجي زاد تسلُّطها واستبدادها، مما أضاف لأزمة الفاعلية أزمة شرعية حادة[٤٦]، ومع تحويل الوظائف إليها بقي المجتمع غير قادر على مواجهتها.

إن إحياء الوظائف الحضارية المعطَّلة على يد الوحدات الاجتماعية المختلفة وعلى رأسها الأسرة، هو الحل الوحيد للسقوط الحضاري الذي تشهده الأُمة. والحفاظ على العلاقات الأسرية التراحُمية الممتدة أحد الضمانات الأساسية لإعادة بعث القيَم الإسلامية في البِنية الأساسية المجتمَعية، وعلى رأسها قيم الشورى والعدل. فتماسك هذه البنية المجتمَعية وإحياء فاعليتها هو الحصن الأخير في مواجهة الاختراق الخارجي والاستبداد الداخلي، وهو ما يجعل الأسرة وحدة سياسية ويتسق مع الرؤية الإسلامية التي تجعل العمل السياسي متغلغلاً في نسيج المجتمع ولا تعرف الفصل القاطع والازدواجية بين «العام و«الخاص» أو «الاجتماعي» و«السياسي»[٤٧].

---

(٤٥) ابن عيسى الدِّمني، «بحث عن المجتمع المدني المنشود»، **مجلة مستقبل العالم الإسلامي**، سنة ١، عدد ٤، خريف ١٩٩١، ص ٢٣٠.

(٤٦) د. مصطفى كامل السيد، مرجع سابق، ص ٩٢ ـ ١٠٥.

(٤٧) حول المفهوم الإسلامي للسياسة، وجوهرها وطبيعتها، انظر:

محيي الدين محمد محمود، **السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث**، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٩٠.

وإذا كانت استعادة الأُمة لوعيها الجهادي في فلسطين قد تزامنت مع استعادة الأسرة بها لوظائفها الحضارية ووراثتها للدولة الغائبة في أدوارها فإن «النموذج الانتفاضي» بعد تجريده يصلح مثالاً حيًا لإطار معرفي أوسع تتولى الأسرة فيه الأمور في ظل الغياب الحضاري للدولة تعليمًا وثقافة وتنشئة واقتصادًا، وكفاحًا جهاديًا(٤٨).

إن العلوم الاجتماعية المعاصرة في ضوء ما تقدم في حاجة لمراجعة وإعادة صياغتها لتكون موضوعاتها واقتراباتها ذات بعد حضاري يحمل مسؤولية رصد الواقع وتقويمه، والريادة في تغييره. وهذا من أُولى واجبات الوقت في هذه المرحلة، وهو ما يستلزم إعادة بناء «علم عمْران» يجمع العلوم المتفرقة المهتمة بدراسة الإنسان والمجتمع، تكون الأسرة أحد أبرز موضوعاته، متجاوزًا أحادية النظرة للظاهرة الاجتماعية الكامنة في تعدد العلوم الاجتماعية الغربية، ومعيدًا للعقل المسلم في تعامله مع الواقع الاجتماعي النظرة الكلية للسُّنن، تشريعية واجتماعية(٤٩).

فإذا كان العلم الغربي يشهد عودة ترابط العلوم، وإعادة النظر في الأُطُر المعرفية، فإن مسؤولية بناء «علم عمران» لا تصبح فقط همًّا حضاريًا

---

(٤٨) انظر على سبيل المثال:

د. نادية التكريتي وآخرون، **الأسرة والانتفاضة**، نابلس: النادي الثقافي الرياضي، ١٩٩٠.

د. عبد الوهاب المسيري، **الانتفاضة الفلسطينية**: دراسة في الإدراك والكرامة، القاهرة: د.د.ن. ١٩٩١.

(٤٩) تشهد أقسام العلوم السياسية في العالم الإسلامي جهودًا لبناء «علم العمران» هذا، انظر على سبيل المثال بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة:

د. سيف عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر**، رسالة دكتوراه، ١٩٨٧.

د. مصطفى منجود، **مفهوم الأمن في الإسلام**، رسالة دكتوراه، ١٩٩٠.

أ. نصر عارف، **التنمية السياسية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي**، رسالة ماجستير، ١٩٩٠م.

أ. حامد عبد الماجد، **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية**، رسالة ماجستير ١٩٩٠م.

بل إسهامًا عالميًا يحمل الرؤية الإسلامية لقومنا وللناس، أمانة وشهادة.

وعلى «أُولي الأمر» من علماء الأُمة، ومِن وراءهم كامل الأُمة، في ظل محاولات فرض الهيمنة المعرفية والواقعية للمعسكر الغربي، أن يدركوا أن الاختيار في هذه المرحلة الهامة من تاريخنا الحضاري ليس كما يظن البعض اختيارًا بين مستقبل غربي... ومستقبل إسلامي، وإنما هو في جوهره اختيار بين ماضٍ غربي... ومستقبل إسلامي.

والله أعلم



١٢ ــ ملامح التحيّز في التعامل مع مفهوم الحاكميّة

أ. هشام جعفر

تقديم

يُعد مفهوم «الحاكِميَّة» من المفاهيم الخِلافية التي احتدم حولها الجدل، والتبس الحق بالباطل في التعامل معها، ونشأت حوله كثير من المعارك المتوهَّمة كان مبعثها في كثير من الأحيان الافتقار إلى التأصيل المنهاجي الواضح للمفهوم انطلاقًا من دلالته في اللغة والأصول.

ويمكن للباحث أن يميز بين أسلوبين تم بهما تناول المفهوم والتعامل معه:

الأول: نظر إليه باعتباره مفهومًا «أصوليًا» ومن ثَم فقد سعى لتأصيله من خلال تتبع دلالته في اللغة والاصطلاح (قرآنًا وسنة) إلا أن أتباعه استخدموا عددًا من آليات التحيز لتأكيد مقولات وقيَم استبطَنوها في أنفسهم. كما لم ينظروا إلى المفهوم باعتباره مفرَدة في بناء مفاهيمي تتكامل أجزاؤه وتتشابك عناصره.

أما الأسلوب الثاني: فقد اعتبر «الحاكمية» مفهومًا «فكريًا» أي نِتَاج فكر بشري، ومن ثَم فإنه يجب النظر إليه في إطار ظروفه التاريخية والاجتماعية المختلفة. والباحث إذ لا ينكر أن هناك أوضاعًا تاريخية تطلَّبت «استدْعاء» المفهوم من قِبل بعض المفكرين والحركات الإسلامية إلا أنه يظل «استدعاء» تأسَّس واقترن بالأصول (قرآنًا وسنة). بعبارة أُخرى فإن الأمة

الإسلامية تواجه عبر تاريخها مجموعة من التحديات التي تتطلب من الفكر الإسلامي استجابة تُعد من مقتضَيات هذه المرحلة التاريخية، تنطلق من الأصول لتتعامل مع الواقع من خلال اجتهاد مبدِع ومن ثَم فإن تقويم هذا الفكر لا بد أن يتم وفقًا لأساسيْن:

الأول: أصُولي لمعرفة مدى التزام المفكر بقواعد وأسس التعامل مع النصوص المنزَلة.

الثاني: تاريخي ينظر إلى مدى تعبير المفكر عن التحديات التي تواجهها الجماعة المسلمة في تلك الفترة التي عاش فيها المفكر.

ويسعى الباحث عبْر الصفحات القادمة إلى التعرض لبعض ملامح التحيز في التعامل مع أحد المفاهيم الإسلامية المحْورية باعتبار أن القضية هي ليست الانفِكاك من إسَار التحيز في الأنساق المعرفية والوسائل والمناهج البحثية الغربية، ولكن تظل المشكلة هي في تحديد ملامح الاجتهاد البديل القادر على التعامل المنهاجي المنضبط الذي يحقق الاستقامة العلمية. بعبارة أُخرى فإن البعض من باحثينا قد يمارس تحيزات أشد خطرًا من التحيزات الكامنة في المناهج الغربية وبصفة خاصة إذا استُخدمت بعض المناهج الأصولية، دون أن يتصف صاحبها بالاستقامة العلمية، في التعامل مع المفاهيم الإسلامية، بما يعنيه ذلك من تقويض للبناء من داخله وتشويه معاني المصطلحات الإسلامية وإخراجها من مدلولاتها الأصلية.

أولًا: آليّات التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية

يمكن لباحث أن يميز بين مجموعة من آليّات التحيز استُخدمت في التعامل معه والنظر إليه:

الأُولى: استُخدمت في المحاولات التأصيلية للمفهوم حيث تميزت هذه المحاولات بعدم الاستقصاء الكامل لدلالات المفهوم في الأصول (قرآنًا وسنة) وساد منطق الاستبعاد لخدمة قيم يستبطنها الباحث أو فهم سابق له حول المفهوم يريد أن يؤكده.

وتعد دراسات كل من د. محمد أحمد خلف الله ود. محمد عمارة نماذج بارزة في هذا السياق[1] فقد استَبعَد كل منهما «المعنى السياسي» للفظ الحكم كما نفهمه اليوم، وإن اختلفت بواعث كل منهما من وراء ذلك:

فالأول: نظر إلى الإسلام باعتباره «دعوة دينية» فقط ليس له تعلُّق بنظام الحكم أو الأمور العامة للبشر، فالحكم وفقًا لرأيه ورد في القرآن في معنيين ليس غير: معنى القضاء، والفصل في الخصومات والمنازعات ومعنى الحكمة.

أما الثاني: فقد اختلفت بواعثه من وراء قَصره لفظ «الحُكم» التي امتلأت بها الأصول على معنى القضاء والفصل في الخصومات ومعنى الحكمة أي الفقه والعلم والنظر العقلي، فكان يهدف من وراء ذلك نفي التناقض بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين، إلا أنه كان قادرًا على حَل هذا التناقض بالبحث عن الأطراف التي يقرر الله لها في كتابه الكريم اختصاصها بنوع من «الحكم» تمارسه في الدولة الإسلامية وهم النبيون (البقرة ٢١٣، النساء ١٠٥) والناس: أولو الأمر [الأمراء والعلماء] والرعية (أنظر النساء ٥٨ ـ ٥٩، الجاثية ١٦).

وإذا ساد منطق الاستبعاد عند التأصيل فإنه يؤدي في نهاية الأمر إلى الاقتصار على بعض معاني المفهوم دون بعضها الآخر، ومن خلال

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، الكويت **سلسلة عالَم المعرفة**، شوال ١٤٠٤/ يوليو ١٩٨٤، ص: ٣٩ ـ ٤٤.

ـ التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة ـ القومية ـ الوطنية ـ الدولة، والعلاقة فيما بينهما في **ندوة القومية العربية والإسلام**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى: ١٩٨١.

د. محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العَلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة: دار الشروق، ط أولى: ١٤٠٩/ ١٩٨٨، ص: ٣٤ ـ ٥١.

النظر إليه باعتباره نظامًا قانونيًا[٢].

الثانية: الخلط بين الحكم بالمعنى السياسي أي نظام الحكم وبين الحكم بما أنزل الله:

بمعنى اختصاص الله بالتحليل والتحريم في أمر العبادة والدين (الحاكمية التشريعية) فالحكم بالمعنى الأول «السياسي» وإن كان عند أهل السنة والجماعة من الفروع إلا أن المعنى الثاني عندهم من الأصول التي مدار الدين عليها ومن ثَم فعدم إقامتها يعد هدمًا لركن من أركان الدين بل هدم للدين كله.

وبالإضافة إلى الخلط بين المعنيين **(الديني والسياسي)** فإن هناك محاولة لفك الارتباط بينهما بما يؤدي إلى نوع من العَلمانية التي تلتقي في جوهرها مع محاولة «خلف الله»، وإن لم يقصد أصحابها ذلك. بعبارة أُخرى فإنه لا يمكن الحديث عن تحقيق حاكمية الله بالمعنى التشريعي دون الحديث عن نظام سياسي لتحقيق هذا في الواقع داخليًا وخارجيًا.

الثالثة: الربط بين المفهوم (الحاكمية) وبين بعض الظروف والملابسات التاريخية (واقعة التحكيم بين علي ومعاوية) أو فكر بعض المفكرين الإسلاميين (المودودي وقطب) أو فكر بعض الجماعات الإسلامية (التكْفير والهجرة والجهاد ومن قبلهما الخوارج...).

فالربط بين المفهوم وبين ظروف تاريخية ما يجعل من المفهوم، مفهومًا «تاريخيًا» وليس «أصوليًا» مما يصبح معه محاولة استدعائه لمعالجة واقع جديد مُدان ومرفوض.

أما الربط بينه وبين فكر بعض المفكرين الإسلاميين فإنه يعني الربط

---

(٢) فهمي هويدي، **حتى لا تكون فتنة**، القاهرة: دار الشروق، ط أولى: ١٤١/ ١٩٨٩، ص ١٩٢ ـ ١٩٥.

د. أحمد كمال أبو المجد، المسألة السياسية: وصْل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة، **بحث في ندوة التراث وتحديات العصر** (الأصالة المعاصرة) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى ١٩٨٥.

بينه وبين بعض أفكارهم الأُخرى التي لم تكن محل إجماع أو قبول من البعض الآخر، بعبارة أُخرى فإن الباحث يرى ضرورة التمييز بين إجماع الفكر الإسلامي حول الاعتراف بأن «الحاكم هو الله» وبين النتائج التي رتبها البعض على ذلك في نظره إلى الواقع واقع المسلمين، وواقع نظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وأخيرًا: فإن ربط الحاكمية بفكر بعض الجماعات الإسلامية يُعد محاولة مقصودة لدى البعض وغير مقصودة لدى البعض الآخر لإيجاد قطيعة نفسية وشعورية تحوُل دون الاعتراف به ومن ثَم رفضه، خاصة أن مثل هذا الربط يكون مع تيارات «الغُلوّ» في التاريخ (الخوارج) وفي الحاضر (التكفير والهجرة)، بل هناك من الباحثين[٣] من يرى أن الأُمويين وليس الخوارج هُمْ أول من نادى بالحاكمية حين استدعوا الدين إلى الخلاف السياسي برفعهم المصاحف على أسنة السيوف وطلبهم التحكيم، وذلك لأنه يرى أن الخوارج يمثلون «الثوْرية» بخروجهم الدائم على النظام القائم في مقابل الأمويين الذين يمثلون «المحافَظة».

ثانيًا: نحو نموذج مقترَح للتعامل مع مفهوم «الحاكمية»

يقوم هذا النموذج المقترَح على النظر إلى المفهوم باعتباره من المفاهيم «الأصولية» التي يقتضي تحديد معناها تَتبَع دلالات جذرها اللغوي ومشتقاته في اللغة والاصطلاح (قرآنًا وسنة) مع بيان المفاهيم التي يستدعيها لتتساند معه مكوِّنة نسقًا مفاهيميًا يشد بعضه بعضًا. فمفهوم الحاكمية لا يمكن الحديث عنه والبحث فيه كمُفردة مُنْبَتَّة الصلة بنسق المفاهيم الإسلامية الأُخرى كالشرعية والاستخلاف والشورى والاجتهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والطاعة... إلخ.

ويحاول الباحث عبر الصفحات القليلة القادمة بيان معنى الحاكمية في اللغة والإصطلاح حتى يستقرَّ معناه وتتضح دلالته ويظل نَسق المفاهيم

---

(٣) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني... آلياته ومنطلقاته الفكرية، **مجلة قضايا فكرية**، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩، ص ٦٠ ـ ٦٥.

الخاص به الذي يؤدي بيانه إلى استكمال بناء المفهوم، يتم في إطار جهود الباحث في أطروحته للماجستير بعنوان «الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية».

ثالثًا: الحاكمية في اللغة والاصطلاح(٤)

الحاكِمية مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي (الحُكم) ومن ثَم فإن سبيل معرفة معناها وبيان دلالتها هو البدء بالجذر اللغوي (ح.ك.م.) وما اشتُق عنه من ألفاظ (حكم، حكّام حاكِم، حكيم وحكْمة، أحْكمت وإحْكام، ومحكَمة...) وردت به الأصول.

والحُكْم أصله منَع منعًا لإصلاح، ومنه سمَّيتَ اللجام حكمة الدابة فقيل حَكَمته وحَكَمت الدابة منعتها بالحكمة، وأحْكمتها جعلت لها حكمة، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم.

والحُكْم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، فالحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تُلزمه، فإذا قيل حَكَمَ بالباطل فمعناه أجري الباطل مجرى الحُكم.

والحُكم أعم من الحِكمة. فكل حِكمة حُكم وليس كل حُكم حِكمة والحِكمة إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل

---

(٤) انظر مادة حكم في: **القاموس المحيط** للفيروز آبادي.

(لسان العرب، لابن منظور).

والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني.

ومعجم القرآن لعبد الرؤوف المصري، القاهرة: مطبعة حجازي، ط ٢: ١٣٦٧/١٩٤٨، ص ١٩١.

وتفسير غريب القرآن لابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨/١٩٥٨.

الخيرات، أو هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويُشترط فيها الجمع بين العلم والعمل، فلا يسمى الرجل حكيمًا حتى يجمعهما.

والحكمة: القضاء والعدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل. ومادة الحكم أيضًا من الإحكام وهو الإتقان، واحْتُكِمَ الأمر واسْتُحْكِمَ: وُثِّق، وسورة مُحْكمة غير منسوخة، والمُحْكم ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى.

ويقول حاكِم وحُكَّام لمن يحكم بين الناس والحَكَم المتخصص بذلك فهو أبلغ ويقال للجمع والواحد ويقال للرجلِ المسن. والحَكِيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم. ففي أسماء الله: الحَكَمْ والحَكِيم وهو بمعنى الحاكِم.

وحاكَمه إلى الحاكِم دعاه، وحكَّموه بينهم: أمروه أن يحكُم، ويقال حكَّمنا فلانًا فيما بيننا: أي أجزنا حكمه بيننا، وحكَّمه في الأمر فاحتَكَم وتحكَّم: جاز فيه. وحكَّمت فلانًا: أي أطلقت يده فيما يشاء.

واستحْكَم الرجل: إذا تناهى عما يضره في دينه ودنياه.

وحَكَمَ فلان عن الأمر: أي رجَع.

وحَكَمت السفيه وأحكَمته: إذا أخذت على يده.

خلاصة القول في هذا الباب (المعنى اللغوي لمادة: ح.ك.م.) أن الحُكم ما كان غايته أو مقصِده الأساسي هو المنع من الفساد بُغية الإصلاح، ومن ثَم فإنه لا بد أن يتَّسم بالإتقان وأن يؤسَّس على الحِكمة والتي هي إصابة الحق ومصادره: النبوة والكتب السماوية (القرآن والإنجيل...) ومن يقوم به لا بد أن يتصف بالجمع بين العلم والعمل، والقضاء بالعدل.

وواقع الأمر أنه إذا كانت اللغة فيما يتعلق بمادة (ح.ك.م.)، التي هي الجذر اللغوي لمفهوم «الحاكمية»، قد أبرزت مدى الثراء الذي تتمتع به هذه المادة من حيث تعدد معانيها وكثرة اشتقاقها، فإن الأصول (قرآنا وسنة) قد أضافت دلالاتٍ ومعانٍ جديدةٍ إلى الدلالات اللغوية،

فاستُعملت في هذه الأصول على تسعة أوجه:

الأول: الحكم بمعنى التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين (الحاكمية التشريعية)

تضافرت آيات القرآن في تأكيد أن الله وحدَه دون سائر خلقه، المختص بأمر التحليل والتحريم، وقد استعمل القرآن لفظ الحكم للدلالة على هذا المعنى، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [سورة المائدة: ١] أي أن الله يقضي في خلقه ما يشاء من تحليل ما أراد تحليله، وتحريم ما أراد تحريمه، وإيجاب ما شاء إيجابه عليهم، وغير ذلك من أحكامه وقضاياه. . .[٥].

واستعمل القرآن صيغة الحصْر ليقصر «الحكم» على الله وحده، فقال: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [سورة يوسف: ٤٠] والحكم الذي يثبته يوسف لله في دعوته لِصَاحِبَيّ السجن هو في أمر العبادة والدين[٦] ويتأكد هذا المعنى بنفي إشراك أحد مع الله في حكمه ﴿مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾ [سورة الكهف: ٢٦] أي أنه تعالى هو الذي له الخلق والأمر لا معقِّب لحكمه، وليس له وزير ولا نصير ولا شريك ولا مُشير، تعالى وتقدّس[٧].

ويكون الإختلاف والتنازع في أمر العبادة والدين مرده إلى الله حيث هو الحاكم فيه بكتابه[٨]، وسنة نبيه ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [سورة الشورى: ١٠] الحاكم في كل شيء ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمۡ﴾

---

(٥) تفسير الطبري: ٦/٥٣.

(٦) تفسير الكشاف: ٢/٤٧١، ويفسرها ابن كثير ٤/٣١٥: «إن الحكم والتصرف والمشيئة والملك كله لله».

(٧) ابن كثير ٥/١٤٧.

(٨) سورة الشورى: ١٠.

[سورة آل عمران: ٥١] والذي يُرجع إليه في كل الأمور ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [سورة هود: ٨٨].

ومن ثَم كان النهي عن التحاكم إلى الطاغوت، وهو كل ذي طُغيان على الله فعُبد من دونه، إما بقهر منه لمن يعبده، وإما بطاعة ممن عبَده له، إنسانًا كان ذلك المعبود أو شيطانًا أو وثنًا، أو صنمًا أو كائنًا ما كان من شيء[٩] ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء: ٦٠][١٠] والآيات وإن كانت في جماعة من المنافقين أرادوا أن يتحاكموا إلى حكّام الجاهلية، إلا أنها أعم من ذلك فإنها ذامَّة لمن عدَل عن الكتاب والسنة. وتحاكم إلى ما سواهما من الباطل[١١]. بل إن عدم التحاكم لكتاب الله وسنة رسوله يكون دليلاً على عدم التصديق بالله وبرسوله وبما أنزل عليه ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: ٦٥][١٢] خاصة أن كتاب الله، عماد التحاكم، قد أحكمت آياته بالأمر والنهي وفُصِّلت بالثواب والعقاب ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [سورة هود: ١] أي مُنِعت من الفساد وأُحكمت من الباطل[١٣].

وفي مقابل الإعراض من المنافقين يكون السمع والطاعة من المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكمَ بينهم[١٤].

الثاني: الحكم بمعنى القضاء والقدر (الحاكمية الكونيّة)

إذا كان المعنى الأول للحكم يتعلق بإرادة الله الدينية أو التشريعية فإن المعنى الثاني يتعلق بإرادة الله الكونيّة في خلقه جميعًا.

---

(٩) انظر **تفسير الطبري** لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ص ١٨ ـ ١٩/ ٣.

(١٠) وانظر الآيات ٦٠ ـ ٦٥ من سورة النساء.

(١١) انظر **ابن كثير** ٣٠٤/ ٢.

(١٢) النساء: ٦٥ وانظر **تفسير الطبري**: ١٥٨/ ٥.

(١٣) انظر **تفسير الكشاف** ٣٧٧/ ٢ **والطبري**: ١٧٩ ـ ١٨٠/ ١١.

(١٤) ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٥١).

وهو يقصر الأمر الكوني عليه وحده لا شريكَ له، ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [سورة يوسف: ٦٧] فإنه يحكم في خلقه ما يشاء فينفُذ فيهم حكمه، كما إذا قضى أمرًا فلا راد لقضائه، وليس بمقدور أحد أن يعقب عليه ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [سورة الرعد: ٤١].

ويطالب الرسول - ﷺ - في أكثر من موضع في القرآن[١٥] بالصبر على «حكم الله» وهو ما قدَره الله عليه وقضاه من ابتلاء وأذىً يجده من المشركين في سبيل تبليغ دعوة ربه.

الثالث: الحكم بمعنى النبوة وسنة الأنبياء

فمن ذلك قوله تعالى في سورة القصص: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة القصص: ١٤][١٦].

يعني النُبوة أو السُنة فحكمة الأنبياء سنَتهم، قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [سورة الأحزاب: ٣٤].

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: ٥٤] يعني النبوة مع الزبور[١٧]، وقد أتى الله لوطًا ويوسف «حكمًا» أي نبوة، ﴿وَلُوطًا ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [سورة الأنبياء: ٧٤][١٨].

الرابع: الحكم بمعنى القرآن وتفسيره

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [سورة البقرة:

---

(١٥) انظر الطور: ٤٨، القلم - ٤٨، الإنسان: وانظر حديث الرسول ﷺ **«اللهم إني عبدك... ناصيتي بيدك، ماض في حكمك»**.

(١٦) انظر الشعراء أيضًا الآية ٢١.

(١٧) انظر الحسن بن محمد الدمغاني، **قاموس القرآن** أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل: دار العلم للملايين ص ١٩٨٠٣، ص ١٤٢.

(١٨) انظر أيضًا قوله تعالى في سورة يوسف الآية ٢٢: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

٢٦٩] فالحكمة القرآن وتفسيره[١٩]، ومن ذلك قوله تعالى أيضا: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [سورة النحل: ١٢٥] بمعنى القرآن ونحوه[٢٠].

هذا القرآن شأنه كشأن سائر الكتب المنزَلة من عند الله نزل بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه[٢١] وقد اتصف بأنه فيه حكْم ما بيننا[٢٢]، وأنزله الله حكمًا عربيًا ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الرعد: ٣٧] فالكتاب حكْم إلهي بوجه وحاكم بين الناس بوجه.

الخامس: الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقه

فمن ذلك قوله على لسان رسوله إبراهيم ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٨٣] قال ابن عباس: هو العلم أو بتعبير آخر كمال القوة العلمية.

وقد أتى الله الأنبياء جميعًا سواء في صباهم أو عندما بلغوا أشدَّهم «حكمًا» أي فهمًا وعلمًا وفقهًا في الدين ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [سورة مريم: ١٢]. . . ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾ [سورة الأنعام: ٨٩].

السادس: الحكم بالمعنى السياسي

هذا المعنى مما يحتاج من الباحث إلى بيان وتفصيل وافٍ لأن البعض كما قدمت قد استَشكَلَ في ورود هذا المعنى للفظ «الحكم» في الأصول، وقالوا بدلالته على القضاء والفصل في الخصومات والمنازعات فقط. وقد

(١٩) انظر ابن كثير ص ١/٤٧٦.

(٢٠) انظر البقرة: ٢١٣.

(٢١) انظر الحسين بن محمد الدامغاني، المرجع السابق.

(٢٢) عن علي رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«ألا إنها ستكون فتنة، فقلت ما المخرج منها يا رسول الله قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم. . .»** الترمذي ـ ثواب القرآن.

فَاتَ هؤلاء أن القضاء لا بد له من سندٍ من السلطة التنفيذية يُلْزِمُ المتقاضين بما يقضي به القاضي.

وبالرغم من هذه البديهية، فقد ورد «الحكم» في الأصول بالمعنى السياسي الذي نعرفه اليوم فآيَتي سورة النساء (٥٨ ـ ٥٩) كما قال شهر بن حوشب «إنما أُنزلتا في الأمراء يعني الحكام بين الناس»[٢٣] فهي خطاب من الله لولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة وإلى العدل في الحكم بين الناس، وأمرٌ إلى الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على أمرهم بما يشمل ذلك من تنفيذ أحكام القضاء.

ويعضد ذلك أيضًا ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ﴾ [سورة الجاثية: ١٦] فالحكم فيها بمعنى الملك[٢٤] ومنه تنفيذ أحكام القضاء، ويشهد لذلك ما جاء في الحديث «**وأولهن نقضًا الحكم، وآخرهن الصلاة**»[٢٥] ويجوز أن يكون «الحكم» الذي أُوتِيَهُ الأنبياء قبل بعثتهم رياسة في قومهم حصَّلوها بحسن أخلاقهم وسيرتهم في قومهم[٢٦].

وداود الذي أتاه الله الملك بعد قتله لجالوت يأمره بأن يحكم بين الناس بالحق ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [سورة ص: ٢٦] وكما قال ابن كثير: هذه وصية من الله عز وجل

---

(٢٣) انظر **ابن كثير** ٢٩٨ ـ ٣٠٤/٢ **تفسير الطبري**: ١٤٤/٥.

(٢٤) انظر **ابن كثير** ٢٥١/٧، وانظر **تفسير الكشاف** أيضًا ٥٢٤/١ وقرر جمهور المفسرين أن المراد من الحكم في هذه الآيات هو ما كان عن ولاية عامة أو خاصة، نقل إجماع جمهور المفسرين على هذا المعنى الشيخ محمد بخيت المطيعي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، ص ٣٧ ـ ٣٨ نقلا عن د. محمد سليم العوا **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص ٢١٥.

(٢٥) **مسند الإمام أحمد**.

(٢٦) انظر **تفسير الألوسي** للآية ١٦ من سورة القصص: فموسى عليه السلام قبل البعثة كانت له رياسة في قومه، ويشهد لذلك قول الرجل الذي من شيعته له ﴿أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِى كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًۢا بِٱلْأَمْسِ إِن تُرِيدُ إِلَّآ أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾ (القصص: ١٩).

لولاة الأمور أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عند الله(٢٧) كما يتناول لفظ الحاكم الخليفة والقاضي معًا ومن ثَم فقد جمع البخاري الأحاديث المتعلقة بهما في كتاب واحد(٢٨).

السابع: الحكْم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والاختلاف بين الناس

وأغلب استخدامات لفظ الحكْم تأتي بهذا المعنى(٢٩):

فالله سبحانه يصف ذاتَه العليَّة بأنه الحاكم الذي يحْكُم بين العباد، بمعنى صاحب السلطة التي فصَلت وتفصِل فيما تنازعوا فيه، وقضت وتقضي فيما بينهم، وهذا القضاء أو الفصل في التنازع يكون في الدنيا ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة الزمر: ٣](٣٠) بكتابه وسنة نبيه، بل إن أحد المقاصد المهمة لإرسال النبيين وإنزال الكتب معهم أن يحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه(٣١)، وكما يكون الفصل بين الناس في الدنيا يكون في الآخرة ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الحج: ٥٦] حيث يفصل بين الناس بالثواب والعقاب، ويجمع الله أتباع الأديان المختلفة فيفصل بينهم يوم القيامة بقضائه العدل الذي لا يجور ولا يظلم مثقال ذرة ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة البقرة: ١١٣].

الثامن: الحكم بمعنى الإتقان والمنع من الفساد

فالقرآن أُحكمت آياته أي «نُظِمت نظْمًا رصينًا محكمًا لا يقع فيه

---

(٢٧) **ابن كثير** ٧/٥٤ وانظر أيضًا **تفسير الكشاف**: ٤/٨٩ حيث يقول (خليفة في الأرض) أي استخلفناك على الملك في الأرض.

(٢٨) انظر **فتح الباري بشرح البخاري**، ص: ١٣/١١١.

(٢٩) انظر تفصيلاً لذلك في د. محمد عمارة المرجع السابق.

(٣٠) وانظر الزمر: ٤٦.

(٣١) انظر البقرة: ٢١٣.

نقص ولا خلل كالبناء المحكم. . . »[٣٢] وقد خلّصها الله من الباطل الذي ألقاه الشيطان: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [سورة الحج: ٥٢] فأخبر سبحانه أنه يحفظ آياته ويُحكِمها حتى لا يخالطها غيره ولا يُداخلها تغيير ولا تبديل.

التاسع: الإبانة والوضوح

فآيات القرآن منها الواضح (المحكَم) ومنها المتشابه ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [سورة آل عمران: ٧][٣٣].

رابعًا: تذييل حول معنى الحاكمية في اللغة والاصطلاح

من خلال العرض السابق لدلالة لفظ الحاكم في اللغة والأصول يمكن الحديث عن النقاط التالية:

١ ـ أنواع الحاكمية

بعد الاستعراض السابق للَفظ «الحكْم» في الأصول يمكن القول إن الحاكمية أو الحكم ورَدا في الأصول على، نوعين[٣٤] كلاهما يختص بهما الله وحده:

---

(٣٢) الكشاف ٣٧٧/٢.

(٣٣) وانظر الآية ٢٠ من سورة محمد.

(٣٤) ويلاحظ أن معاني الإرادة والأمر والقضاء والكتابة وردت في كتاب الله بنفس معاني الحكم، أي المعنى القدَري الكوْني والمعنى الديني التشريعي:
فالأمر الإلهي ينقسم إلى أمر كوني قدري ضروري الوقوع مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، وأمر ديني شرعي اختياري الوقوع مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (النحل: ٩٠).
وكذلك القضاء، فمنه قضاء كوني قدري ضروري الوقوع لا يتخلف ومنه قضاء شرعي، فالقضاء الكوني مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) والقضاء الديني مثل قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء: ٢٣). والكتابة في القرآن منها كوني وقدَري ومنها ديني وشرعي. فمثال الأول ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ﴾ (الحج: ٤) والكتابة الدينية مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣). =

الأول: ـ الحاكمية الكَوْنِيَّة: ـ وهي إرادة الله الكونية القَدَرية وهي التي تتمثل في المشيئة العامة والقَوامَةَ المحيطة بجميع الكائنات، فكل ما كان وما يكون لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة ولا يَنِدُ عنها لأنها تعني القوامةَ الكُلِّيَّة الناتِجة عن العلم الإلهي المطلَق الذي لا يعْزُبُ عنه مثقال ذرَّة أو ما هو دون ذلك في السماوات والأرض المترتب على الحكمة الكونية في الأفعال الإلهية.

الثاني: الحاكمية التشريعية: وهي تلك التي تتعلق بإرادة الله الدينية والتي تختص بالتصور العقدي عن الله والكون والإنسان والنظرية العامة للشريعة والعبادات جزء منها بالإضافة إلى النظرية الأخلاقية(٣٥).

وعلى قدر اتباع الإنسان وتحاكُمه إلى حاكمية الله التشريعية وإرادته

انظر في ذلك: محمد السيد الجليند مرجع سابق، ص ٥٢ ـ ص: ٦٣.
علي بن علي بن محمد أبي العز، **مختصر شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب ص ١٤.

(٣٥) ووفقًا لهذا التعريف يصير تعريف «الحكم الشرعي» عند الأصوليين وهو «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلَّفين اقتضاء أو تخييرًا أو وضعًا يصير ذلك التعريف قاصرًا عن الإحاطة بمصطلح «الحاكمية» ولو بمعناه الثاني. فهم في تعريفهم هذا يُخرجون خطاب الله المتعلق بغير الأفعال كالأحكام الخاصة بذات الله وصفاته وما يتعلق بالسموات والأرض والجبال وما إلى ذلك كما يخرج الخطاب المتعلق بأفعال غير المكلَّفين مثل أفعال الله سبحانه وتعالى من الخلق والرزق والإحياء والإماتة وكذلك الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين ولكن لا يحمل سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كما في قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦).
انظر في ذلك ـ د. محمد سلام مدكور، **مباحث الحكم عند الأصوليين**.
ـ **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، في الأحكام الفقهية والاجتهادية، الكويت ـ جامعة الكويت ط أولى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م ص ٣٠ ـ ٣١.
وهناك فرق في تعريف الحكم عند الأصوليين عنه عند الفقهاء، فالفقهاء يطلِقون الحكم على الأثر المترتب على خطاب الشارع لا على نفس الخطاب الذي يعتبرونه دليلاً... والحكم له إطلاقات تختلف باختلاف العلوم، فالحكم المطلَق هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه فإذا كان طريق الإثبات أو النفي هو العقل كان حكمًا عقليًا وإن كان طريق الإثبات أو النفي هو العادة الفطرية كان حكمًا عاديًا وإن كان طريق الحكم هو الشرع كان حكمًا شرعيًا... انظر: د. أحمد الخضري، **مصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط أولى ١٤٠٧/١٩٨٦، ص ١٠.

الدينية يكون الانسجام والتوافق والتجاوب مع الكون من حوله الذي يخضع لإرادة الله، ويكون خاضعًا لإرادة الله اختيارًا فيتَّبع قانونه الشرعي في حياته الاختيارية كما هو خاضع لإرادته الكونية وتابع لقانونه الطبيعي في حياته الجبرية.

٢ ـ مقاصد الحاكمية

كما قدمْت فإن الحاكمية التشريعية عبارة عن تصور عقائدي لله والكوْن والإنسان ينبثق عنه أخلاق وشريعة يتأسس عليها نُظُم.

وعلى هذا فإن الغاية من وراء الخلق إنما هو مَحْض معرفة الله والتعبد له ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: ٥٦]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢١]، ومضمون العبادة باعتبارها اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، وشمول نطاقها ومجالها يترك بصماته الواضحة على اتساع وشمول نطاق الحاكمية التشريعية: ـ

إلا أنه من دلالات لفظ الحكم في الأصول يمكن الحديث عن مقصِدين أساسيين تهدف إليهما الحاكمية التشريعية:

(١) الفصل في الخلاف بين الناس في الدنيا والآخرة.

(٢) المنع من الفساد وتحقيق مصالح الناس في الدارَين.

٣ ـ مصادر الحاكمية

ويُقصد بالمصادر في هذا الصدد طرق ومناهج التوصل إلى الحاكمية بنوعيها والتعرف عليها، وهي مصادر ثلاثة وفقًا لدلالات «الحكم» في اللغة والأصول:

الأول: الكتب المنزلة.

الثاني: الأنبياء وسنتهم.

الثالث: العلم الذي ينقسم إلى:

ـ الاجتهاد لمعرفة حاكمية الله التشريعية.

ـ العلم الذي يهدف إلى التعرف على سنن الله في الأنفس (النفس والمجتمع) والآفاق (الكون) أو بعبارة أُخرى حاكمية الله الكونية التي تتمثل في مجموعة من القوانين أو السنن القائمة على علاقة السببية والإطراد ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [سورة فاطر: ٤٣] إلا أن هذا الاطِّراد والسببية لا يقيِّدان ولا ينفيان إرادة الله المطلقة.

وينحصر دور الإنسان في هذا النوع من القوانين في التعرف إليها ومحاولة استخدامها لصالح الأفراد والمجتمعات بقصد عمارة الأرض بمعناها الواسع وتحقيق وظيفة الاستخلاف.

ويُلاحظ أن ثمة علاقة تكامل بين سنن الأنفس والآفاق وبين الأحكام التكْليفية لإحداث النتيجة المطلوبة التي يحقق بها الإنسان وجوده في هذه الحياة، فقوله تعالى: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [سورة الشمس: ٧، ٨] لا يعني ترك النفس على هواها، فقد جاء التكليف في الآية التي تليها مباشرة ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [سورة الشمس: ٩، ١٠][٣٦].

وتمثِّل الحاكمية التشريعية بمكوناتها المختلفة (العقيدة والأخلاق والشريعة) منطلَقًا وقاعدة وإطارًا ضابطًا للبحث والتعرف على حاكمية الله الكونية أو بعبارة أُخرى سُنن الأنفس والآفاق.

٤ ـ أدوات تحقيق الحاكمية

أ ـ الأداة السياسية أو الحكم بالمعنى السياسي والذي يدور حول الأفعال التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد فهي تتأسس على الحاكمية وتهدِف إلى تحقيقها بما يجسِّد حضور عقيدة الإسلام في واقع الحياة غير معزولة عن الدنيا وتلابِسها في جميع ثناياها وتفاصيلها

(٣٦) د. جمال الدين عطية، **النظرية العامة للشريعة**، ص ١٦ ـ ص ١٧، ص ٨٩، ٩٩.

بحكم أنها نظام حياتي كامل يستوعب كل ما تقضي به سنة الحياة من نظام وأحكام.

وعناصر الرابطة السياسية التي تتأسس على الحاكمية وتهدف إلى تحقيقها تتكون من: الخليفة والوالي أو الأمير وأهل الحل والعقد والرعية[٣٧].

إلا أن الأداة القضائية تكتسب أهميتها في هذا الصدد لما تقتضيه الحاكمية من أن تكون التشريعات والقوانين منبثقة من مصادرها ولما يمكن أن تنشأ عنها من ولايات (ولاية الحسبة والمظالم وولاية القضاء) تحافظ على قيَم الجماعة ومرجعيتها.

---

(٣٧) انظر لمزيد من التفاصيل: د. سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر ـ رؤية إسلامية**. مكتبة النهضة العربية ١٩٨٩ ص ١٤٦ ـ ١٩٦.

١٣ ــ حول فكرة المواطَنة في المجتمع الإسلامي

د. طه جابر العلواني

لقد مثَّل موضوع «المواطَنَة» جزءًا من مشكلة «الهوِيَّة» والمفاهيم المختلفة التي ارتبطت بها منذ بدء احتكاكنا الفكري والثقافي والسياسي والعسكري بالغرب في القرن الماضي. وإذا كانت المسألة قد حُسمت على صعيد الواقع منذ أن تمزقت الدولة العثمانية وتحولت أشلاؤها العربية وغيرها إلى دوَل وحكومات قومية وإقليمية، فإن المسألة لم تنته على المستوى الفكري والثقافي، بل بقيت سؤالاً كبيرًا يُطرح بشكل تحدٍّ أحيانًا وبشكل عذرٍ أو ذريعةٍ أحيانًا، كما يُطرح بشكل تساؤل أحيانًا أُخرى، وأيًا كان الشكل الذي يُطرح الموضوع به فقد بقي موضوعًا شديد الحساسية كبير الخطر، حتى إذا بدأت مظاهر الشيخوخة والكبَر والفشل تبدو على قواعد الدولة القومية والدولة الإقليمية الوطنية في بلاد المسلمين بدأ البحث يشتد حول صِيَغ جديدة للهوية والانتماء. وأفضل أساليب تنظيم العلاقات بين شعب كل قطر من ناحية، وبينهم وبين الحكومات المهيمِنة على مقدَّراتهم حزبيةً كانت أو عسكرية أو غيرها من ناحية أُخرى، وتضاعف حجم ذلك السؤال كثيرًا ونما بشكل هائل.

وحين بدأ الاتجاه الإسلامي في الأُمة يتحرك، وترشَّحُ بعضُ فصائله نفسها بديلاً سياسيًا، وتؤكد أن «الإسلام هو الحل»، حول

السؤال إلى مشكلة كبرى، تطرحها بوجه العاملين في الحقل الحرَكي والسياسي الإسلامي على اختلافهم، سائر الفصائل العَلمانية والدنيوية الأُخرى، وأصبحت هذه القضية أداة من أخطر أدوات الصراع السياسي في العالم الإسلامي الحديث، وكثير من الحكومات السائدة في بلاد المسلمين تحتج بوجود أقليات غير مسلمة لحرمان الأكثرية المسلمة، التي تبلغ ٩٨٪ أو تزيد، من حقها في اختيار الشريعة التي تتحاكم إليها، وكثير منها تتهم الحركات الإسلامية بأن وجودها ـ وحده ـ فضلاً عن مبادئها ومطالبها وأهدافها يعتبر تهديدًا «للوحدة الوطنية» يقتضي سن «قوانين طوارئ» وتعطيل القوانين المدنية.

لقد كانت «المواطَنة» أساس الانتماء الذي أكد على «الوطنية» هوية للدولة الحديثة. و «المواطَنة» انتماء إلى تراب تحده حدود جغرافية، فكل من ينتمون إلى ذلك التراب مواطنون يستحقون ما يترتب على هذه المواطَنة من الحقوق والواجبات التي تنظم بينهم (بمقتضى هذه النسبة) لا بشيء آخر سائر العلاقات. فالرابطة بينهم رابطة عَلمانية دنيوية. وكذلك الرابطة بينهم وبين حكوماتهم رابطة عَلمانية دنيوية تخضع لمقاييس النفع والضرر، نفع الوطن ونفع المواطن، ولا بد من انصهار المواطنين ـ جميعًا ـ بكل أديانهم ومذاهبهم ومِلَلِهم ونِحَلهم وجذورهم العِرقية في هذه الرابطة الترابية النفعية، وكذلك تنازلهم عن أية خصوصيات تتعارض مع هذا الإطار. ولأن هذه الرابطة تَهِن وتقوى بمقدار ما يتحقق من نفع لشركاء التراب الواحد ولا تمثل للإنسان ميْزة يختص بها، بل هي نَزعة مشتركة بين الإنسان وكثير من فصائل الحيوانات والطيور، فقد أُوجد نوع من التلازم بين «المواطِنية وبين العَلمانية أي الدنيوية لتكون العَلمانية الدنيوية مضمونها الفكري». فالمواطَنة بمفهومها المذكور لا تتحقق ـ عند أهلها ـ إلا في ظل العَلمانية الدنيوية وفي إطار سيادة مفاهيمها ونظامها ومنهجها في الحياة، ومن هنا ظن العلمانيون الدنيويون ـ في العالم الإسلامي ـ أن هذه الحجة المتمثلة بوجود أقليات غير مسلمة عصا موسى القادرة على لقْف ومصادرة كل ما ينادي به أصحاب المشروع السياسي الإسلامي، فتعالت الأصوات برفض المشروع الإسلامي والتنديد به

والتأكيد على وجوب بناء «المجتمع المدَني» الذي هو نقيض المجتمع الديني في نظرهم[1].

ولقد حاول كثير من قادة «المشروع السياسي الإسلامي» احتواء ذلك الضجيج، والتأكيد على أن المشروع الإسلامي كفيل بتحقيق «المجتمع المدَني» المطلوب ـ في إطار إسلامي ـ وأنهم مستعدون لتأصيل كثير من دعائم المجتمع الغربي الذي يُصِر العلمانيون الدنيويون على أنه النموذج الأوحد «للمجتمع المدني»، ولكن ذلك كله لم يقنع الفصائل العَلمانية الدنيوية. ولم يعلنوا قبولهم أو رضاهم به، أو تركهم «المشروع السياسي الإسلامي» يمر ـ في أقل تقدير ـ ولا يزال القادة والمفكرون الإسلاميون يجتهدون ويواصلون اجتهاداتهم في كل ما طرحه العلمانيون على المشروع السياسي الإسلامي من إشكالات، لكن بعض العلمانيين يرفضون الاستماع إليهم أو تصديقهم، فلقد اجتهد كثير من قيادات «المشروع السياسي الإسلامي» في مفهوم «الديمقراطية» وأعلنوا قبولهم لها وأصّلوا لها دون تحفظ، وشاركوا فيها. كما اجتهدوا في «التعدُّدية السياسية» وأعلنوا قبولها كدعامة من دعائم الديمقراطية. وأعلنوا قبولهم لفكرة «الحريات العامة» ومفهومها، كما أعلن بعضهم ذلك بدون تحفُّظ وقبلها بعضهم بتحفظ بسيط.

وها هو الأخ الأستاذ الشيخ «راشد الغنوشي» يعلن اتساع الإسلام لقبول مفهوم «المواطَنة» كما هو في الوعْي المعاصر، ويدلل لهذا القبول ويعلل له ويؤصِّله ليكون اجتهادًا معتبرًا شرعًا تستجيب له القلوب المسلمة وتقبله العقول.

ومع ذلك فلا تزال العديد من الفصائل العَلمانية الدنيوية على مواقفها من رفض المشروع السياسي الإسلامي وتخوفها منه، وشكّها في أصحابه، بل إن بعضهم يفضل العيش في ظل الاستبداد والدكتاتوريات

---

(١) انظر ما يتعلق بمفهوم «المواطنة» ونشأته ـ بحثنا في «**التجنس بجنسية البلاد غير الإسلامية**» المقدم لمجلس الفقه في أمْريكا الشمالية، لم يطبع بعد.

السافرة والمقنَّعة على قبول أي مشروع سياسي إسلامي مهما أُدخلت عليه من تعديلات.

ولذلك فقد ودَدت أن أتعرض لهذا «الاجتهاد» الذي أحترمه وأقدره، ببعض الملاحظات ملاحظًا مقصِد سلامة المنطلقات الإسلامية أكثر من المصلحة السياسية المتحركة المتغيرة، ومنبهًا إلى المنطق الإسلامي الفكري الذي يُعتبر الدعامة الأساسية للمشروع الحضاري الإسلامي الذي يقوم على ثوابِت الإسلام، لا على متغيراته، وحين ينظر المشروع الحضاري الإسلامي إلى المتغيرات فإنما ينظر إليها في إطار تلك الثَّوابت(٢).

إن استعارة مفاهيم من نَسق حضاري مختلف له جذوره وأصوله الوثَنية وقواعده المغايرة ليس كاستعارة ألفاظ عادية أو ترجمة مصطلحات ميكانيكية زراعية أو صناعية أو وسائل وأدوات حضارية، وإن كنا نرى أنه حتى في هذه المصطلحات هناك أمور كثيرة لا بد من ملاحظتها، لأن وراء كل من الآلة والأداة والمصطَلَح الذي يعبر عنها أفكارًا لا يسعُنا تجاهلها أو إهمال دورها في التأثير الفكري والعمراني، لكن الأمر في هذه قد يكون أهون خطرًا وأقل شأنًا من عملية استعارة مفاهيم مشحونة بجملة من الأفكار متصلة بكثير من القواعد ـ ومؤدية إلى كثير من الآثار في مختلف جوانب الحياة مثل «المواطَنة» و «الديمقراطية» ونحوها.

ولعل في الملاحظات القليلة التالية ما ينبه إلى بعض مخاطر استعارة المفاهيم الحضارية من الأنساق المغايرة بحيث يتنبه المستعيرون إلى وجوب وضع الضوابط المناسبة، والمعايير الضرورية لهذا النوع من الاستعارة، لئلا تنهدم السدود بين الثوابت والمتغيرات في إطار الحِوارات السياسية.

---

(٢) درجْنا على التفريق بين «المشروع الحضاري الإسلامي» الذي يقوم على ثوابت الإسلام وقواعده الأساسية ويسعى لتحقيق عالَميته، وبين «المشاريع السياسية الإسلامية» التي يسعى أصحابها لتقديم معالَجات أو مشاريع سياسية في أُطُر إقليمية أو قومية محددة. ونرى في هذه التفرقة ملْحظًا منهجيًا مناسبًا لعالمية المشروع الإسلامي وخصوصيات المشاريع السياسية لفئات إسلامية.

أولاً: إن كلمة «مُواطن» تعبير لم يظهر ولم يجرِ تداوله إلا بعد الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، أما قبلها فالناس مِلَل وشعوب وقبائل لا يعتبر التراب ـ إلا تبعًا لشيء من ذلك ـ وسيلة من وسائل الارتباط.

ثانيًا: إن العَلمانية الدنيوية ـ بعد ظهورها وبروزها ـ كتيار فكري ومنهاج حياة يقابل الدينية بالتقاطع أحيانًا، والتلاقي والتَّحجيم والتجاوز أحيانًا أُخرى، استهدفت فيما استهدفته إذابة الفوارق والخصوصيات بين الناس، لأن من شأن الخصوصيات والفوارق دينية كانت أو عنصرية أو إثنية أن تعوق مسيرتها، وأن تحدَّ من فاعليتها في إذابة الفوارق وإقامة النظُم الشاملة القائمة على المصلحة واللذة والمنفعة الدنيوية لا غير، لأنها كرَّست هذه الأمور باعتبارها البديل عن القيم الدينية والخلقية.

ثالثًا: إن نصوص القرآن العظيم المتعلقة بهذا الموضوع، وما ورد تطبيقًا لها وتنزيلاً لأحكامها على الواقع، مثل «ميثاق المدينة»[٣] وما بُني عليه من تصرفات الخلفاء الراشدين وقيادات الصحابة والتابعين في الميادين المختلفة كانت تشير كلها ـ بوضوح شديد ـ إلى حرص الإسلام البالغ على مساعدة سائر أولئك الذين لم يقتنعوا بعد بالدخول في حظيرة الإسلام، على حماية خصوصياتهم الدينية والعِرقية والمحافظة عليها، فبالإسلام يستحق المسلم حماية ضرورياته الخمس وحاجاته وكمالياته، وبعقد الذمة يستحق غير المسلم ذلك كله، مع الاعتراف له بخصوصيته المِلِّية والعِرْقية وحمايتها والدفاع عنها إلى حد القتال إذا هُددت من مسلمين أو غيرهم. وبذلك يأخذ غير المسلم نصيبه الكامل من حرية التفكير والتدبُّر والتأمل والمقارنة فيأخذ قراره بالبقاء على ما هو عليه أو التحول إلى الإسلام بحرية تامة، بل إن الإسلام قد نظر إلى غير المسلم من منظور رسالة عالَمية تنفي الإكراه بكل أشكاله وترفضه في الأصول والفروع ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [سورة

(٣) راجع البحث القيّم **«المجتمع المدَني في عهد النبوة»** أو «السيرة النبوية الصحيحة» الذي جمع متفرقات هذا الميثاق وحققها وبنى عليها الكثير من الاستِنباطات والدروس المستفادة لمؤلفه الدكتور أكرم ضياء العمري. ط. المدينة وقطَر وترجمته الإنكليزية نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩١م.

البقرة: ٢٥٦] فالتشريع الإسلامي قام بحماية غير المسلم مرتين، مرة حين بسط عليه ظله الوارف كبقية المسلمين ومنحه مثل ما منحهم من حقوق، ثم نظر إليه مرة أُخرى لحماية خصوصياته المِلّيّة والعِرْقية من الذوبان أو الإذابة، والدفاع عنها بالقوة نفسها التي يَحفظ فيها للمسلم ذلك، فكأن لغير المسلم ميزة على المسلم في هذا الإطار فكيف ينظر إلى الميزة أنها امتِهان لمن مَنَحَها؟!

إنه لا غرابة في أن يمنح الإسلام الذِّمي هذه الميْزة وهذه الكرامة، فإن الإسلام دين عالمي ينظر للبشر نظرة واحدة وينظر إلى مستقبل البشرية كلها نظرة تفاؤل وأمل بأن يومًا ما آتٍ لامحالة، تتحدد فيه هذه البشرية وتدرك أنها ـ كلها لآدم وآدم من تراب، وأن كل الخصوصيات المتمايزة إنما هي خصوصيات تنوُّع وتعارف، ولذلك فإن من أهم خواص هذا الدين تلك الأرحام والقُرُبات والصلات التي يحاول الحفاظ عليها بين الأديان الإبراهيمية من ناحية، وبينها وبين سواها من ناحية أُخرى، حتى يأتي الوقت المناسب ليجعل من كل هذه الأمور التي تبدو متناقضات أشكالَ تنوُّع يحتويها في إطاره، ويضمّها تحت جناحيه، ويهيمن عليها باعتباره الهُدى الكامل، ودين الحق المحتم ظهوره على الدين كله. بعد أن توجد الصيغ الفكرية النابعة من منهجية القرآن العظيم المعرِفية، والتي تمكن البشر بشعوبهم المتنوعة وعروقهم المختلفة وسائر وحدات الانتماء الأُخرى لديهم من إيجاد الصِّيغ والقنوات المستوعِبة لحركة البشرية، وتحويل ذلك التنوع إلى وسيلة تعارف وتأليف بين أبناء آدم ـ أبناء التراب.

رابعًا: لا مانع يمنع أهل الاجتهاد من علماء المسلمين من أن يجتهدوا في كل أمر من الأمور التي يجوز الاجتهاد فيها، ولا بد من أن يُبدع علماء الاجتماعيات المسلمون في سائر المجالات ليسهموا في بناء المشروع الحضاري الإسلامي. فالاجتهاد في الشرعيات والإبداع في الاجتماعيات هما طرفا الديناميكية في حركة الإسلام وعملية بناء مشروعه الحضاري، لكننا شديدو التوجّس من قبول أفكار لا يضبطِها منهج وقانون كُلّي صارم ولا تقوم الحجة والبرهان على مشروعيتها، أو التساهل في إطلاق اجتهادات المواءمة بين الإسلام وسواه، واعتبار أي اجتهاد بشري مهما كان، ممثلاً لجوهر الإسلام أو معبرًا عنه بشكل لا يحتمل سوى ذلك،

فسائر الاجتهادات البشرية يمكن أن يعتريها من النقص ما يعتريها، وذلك لنسبية الإنسان وقصور أدواته ووسائله، ولذلك فإن من الخير لعلماء المسلمين ومفكريهم التأكيد الدائم على هذه النقطة، وبيان أن ما يجتهدون فيه لمواجهة متطلبات العمل السياسي اليومي المتحرك المتغير لا يلغي ما استقر من أحكام أو فقه سابق، بل هو إضافة له وإنماء وبناء عليه وهو قبل ذلك وبعده قابل للتصْويب وللتخطِئة والله أعلم.

كما أنه في الوقت نفسه لا يصادر على من يأتي بعدهم، ولا يحول بينهم وبين أن يجتهدوا لزمانهم في إطار تلك الثوابت وانطلاقًا من تلك الأصول.

خامسًا: إن من أكثر الأحكام التي تعرضت لسوء الفهم ولسوء القراءة في عصرنا هذا، وفي الماضي، أحكام «أهل الذِّمة» والأحكام المتعلقة بتقسيم العالم في النظرة الإسلامية في إطار عالَمية الإسلام الأولى: ففي الماضي أساء الكثيرون فهم تلك الأحكام وخرجوا من النصوص الواردة في هذا المجال بما لم يأذن به الله، خاصة ما يتعلق بفهم البعض لقوله تعالى: ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [سورة التوبة: ٢٩]، حيث أخرجها بعض الفقهاء المتأخرين من معناها البسيط الذي يشير إلى الالتزام بالنظام والخضوع لما تبنَّته الجماعة، إلى ربطها بنوع من الإذلال قد يكون هو الذي أوجد كثيرًا من تلك الرواسب التي بعثت على كثير من التساؤلات المتعلقة بهذا النوع من التشريع في عصرنا هذا.

وفي الحاضر تعرضت هذه الأحكام لسخط العَلمانية الدُّنيوية بكل فصائلها وتوجُّهاتها، فرمتها تلك الفصائل بكل ما لديها من تهم التمييز والتجنّي، ولو أن هذه الأحكام أعيدت قراءتُها قراءة متأنية وأستُفيد من هذه القراءة بمعطيَّات العلوم الاجتماعية المعاصرة لربما وُجد أنها يمكن أن تكون ضالَّة البشرية التي تنشُدها، وأنها هي أو نحوُها التي قد تُحقق للبشرية اليوم الانسجام بين التوجُّهات نحو بناء الكتَل والقوى الكبرى، والمحافظة على خصوصيات محترمة تتحول إلى مصدر قوة وتنوُّع في إطار المجموع، دون أي تهديد بانفجار كالذي تعرضت له الولايات المتحدة بين

السود والبيض قبل مدة، ويمكن أن تتعرض له في أي وقت بين العُروق والأديان والمذاهب الأُخرى التي ألَّفت هذه الأمة الكبرى في ضوء أفكار فيها من الثغرات الشيء الكثير(٤).

فإن هذا السلام والاطمئنان الذي نلحظه في نموذج الولايات المتحدة وكندا وهذا التعايُش الملحوظ بين الجذور المختلفة والأديان والمذاهب المتباينة التي تعتمد على مفهوم أن حرية الفرد تنتهي عند بداية حرية الآخرين. . . وأن احترام الخصوصيات من خلال القناعة والتسليم بأن لكل إنسان خصوصيته أو خصوصياته وله أنْ تُحترم خصوصياتُه كجزء من حقوق الإنسان؛ لكن تصور الحرية بهذا المفهوم خاطئ، وكذلك تصور أو تجاهل «حقوق الإنسان» بهذا الشكل فيه من الثغرات ما فيه. كما أن تصور انعدام هذا التمايزُ خطأ آخر. كذلك تصوُّر أن عدم تقنينه كفيل بإنهائه، وأنه أفضل من تقْنينه، يمثل خطأ آخر. فالتوازن القائم في المجتمع الأميركي وأمثاله من المجتمعات توازن يمكن أن نسميه (بتوازن النمور)(٥)، وتوازن النمور هذا يصلح لأن يكون مدخل تحليل وتفسير لكثير من القضايا الموجودة في المجتمع الغربي. فطبيعة الفكر الغربي والفلسفة الغربية طبيعة ثنائيات صراعية جدَلية، تقوم على نفْي الآخر والقضاء عليه.

فعملية التوازن، حين توجد، تُعتبر عملية طارئة لا تتحقق إلا في حالة وجود قوى متعادلة أو مصالح متعادلة، فالأبيض في بادئ الأمر قد نفى الهندي الأحْمر الضعيف وأباده وحل محله، واتبع سياسة التمييز مع الملوَّن وسائر الأقليات الأُخرى بل والمرأة البيضاء من بعض الأوجُه. . . وحين يقيم توازنًا أو يفكر فيه فذلك في إطار الحلول الآنية التي تفرضها مصالح راجِحة مؤقتة، وبالتالي فهذا التوازن مهدد على الدوام بالاختلال

---

(٤) راجع بحث الدكتور عبد الوهاب المسيري **«الفِردوس الأرضي»**، ومقالاته الأربعة التي نشرت **بمجلة المصور** بعنوان «هكذا تضيع الأحلام» وقارن بما كتبه الأستاذ فهمي هويدي حول الأحداث نفسها.

(٥) اصطلاح استعمله الشهيد إسماعيل الفاروقي في محاضرته «نحن والغرب».

والاضطراب. . . وإذا كان ما عُرف فترة بـ«الاتحاد السوفيتي» قد انهار وعاد إلى دول عديدة، ولا تزال عمليات الانشطار جارية، وفُسر ذلك بأن الإطار الفلسفي الماركسي القائم على الصراع الطبقي والضغط ودكتاتورية (البروليتاريا) لم يستطع أن يكبت المشاعر الإنسانية في التطلع إلى تحقيق الذات، فإن النموذج الغربي يحمل (ميكروبات) مماثلة، وإن فكرة الحرية وحدها سوف تتحول إلى مجرد نموذج للتوازن المؤقت القابل للانهيار في حالات الضغوط والاحتقان التي قد تجعل الحرية وسيلة سلبية تُسخّر في تدمير التوازن بين الفئات المختلفة التي تكون حصيلة تآلفها، ووسيلته الأساسية إحساسهم بأنهم قوم اجتمعوا من سائر بقاع الأرض ليتوازنوا ويشكلوا رابطة فيما بينهم هي عبارة عن عقد اجتماعي أو رابطة تقوم على كونهم جميعًا (دافعي ضرائب)، وأن «صفة المواطن» الصالح هي أن يكون ملتزمًا بدفع ضريبته في وقتها ودون نُقصان. . . وفي الوقت نفسه هناك مستفيدون من هذه الضريبة تجمعهم صفة الاستفادة منها. . .

إن الماركْسِية كانت محاولة تصحيح لأمراض الفكر والحضارة الغربيين وقد سقطت، فإذا سقط العلاج فذلك لا يعني أن المريض قد صح وعوفي، بل يعني أن المريض قد تفاقمت علته وأصبح في حاجة إلى منقِذ آخر وعلاج جديد وإلا كان الهلاك مصيره. . .

أما الإسلام فمن خلال النظام الملي، وتقنين وضع كل فرد في إطار المجموع، فقد لبى الحاجات النفسية والتطلعات والأشواق الروحية لكل مقيم على أرضه، فليس للأكثرية الحق في أن تمحَقَ شخصية الأقلية أو أن تزيل مزاياها وتذيب خصائصها. . . وفي الوقت نفسه ليس للأقلية أن تعمل على إثبات خصوصياتها من خلال الانتقاص من حقوق الأكثرية أو تدمير خصائصها أو استنكار تمتعها بخصوصياتها ومزاياها. فالتوازن في المجتمع الإسلامي يقوم على عملية الاعتراف بالخصوصيات والمزايا لسائر المنتمين إلى هذا الكيان، وتقنين هذه المزايا والخصوصيات بشكل يسمح للأكثرية والأقليات بالنمو والازدهار، لتتحول المزايا والخصوصيات المختلفة إلى وسائل إيجابية في الكيان الجماعي.

في حين نجد العَلمانية الدُنيوية المعاصرة تستهدف إذابة كل الخصوصيات لصالح فلسفتها، ولذلك فإنها تنتهي عادة بإذابة كل الخصوصيات لصالح فلسفتها وتنتهي عادة لصالح الأكثرية المتصوَّرة التي يمكن أن تتحقق بأي جزء فوق النصف (فتصويت فرد واحد بعد الخمسين في المائة) يسقط شرعية وقانونية ما يذهب إليه الباقون في هذا الأمر، ذلك لأن العمل السياسي في إطار هذه ـ العَلمانية ـ يقوم على فكرة الحزبية التي انبثقَت في بادئ الأمر عن نظم الشركات التي كانت تستخدم عمليات التصويت لتعالج بعض مشكلاتها كما تستخدم الشخصية المعنوية كوسيلة وأداة لحفظ حقوقها في صراعها مع الشخصية الحقيقية، أو للتوازن معها.

إن نظام أهل الذِّمة في الإسلام حينما يوضع في إطاره الصحيح ولا يُساء استعماله، فإنه باعتباره فكرة، يمثل حلاً لكثير من الأزمات الكامنة في المجتمعات المعاصرة، وخاصة في مثل المجتمع الأميركي فهناك أزمات كامنة لن يستطيع النظام الغربي حلها بشكل سليم بدون تقنين التنوُّع بصيغة من الصيغ المناسبة، ووضعه في إطاره الإنساني الصحيح في وقت قريب. إن الأقليات في العالم الإسلامي استطاعت أن تبقى وتستعصي بكل ثقافاتها وخصائصها على الإذابة؛ لأن هذا النظام قنَّن لها هذه الخصوصيات وحفِظها فاستطاعت أن تعيش كل هذه القرون، بل واستطاعت أن تؤدي أدوارًا هامة في سائر البلاد التي عاشت فيها، ووصل أبناؤها في بعض الفترات إلى مراكز مرموقة جدًّا، وقلَّ أن تجد مدينة إسلامية ليس فيها وجودٌ متميز ملحوظ لأقليات دينية تتمثل في أحياء كاملة تحمل كل السمات الدينية والاجتماعية لتلك الأقليات مثل «حارات أو أحياء اليهود والنصارى وسواهم». أما الغرب فهناك هجرات كثيرة ومهاجرون كثيرون قد ذابت خصوصياتهم الدينية وغيرها في ظل العَلمانية الدهْرية التي خلعت القداسة عن كل شيء[٦].

---

(٦) يراجع البحث القيم عن العلمانية ومفهومها وآثارها في النموذج المعرفي والأخلاقي للدكتور عبد الوهاب المسيري الذي سيصدِره المعهد في إطار المقدمات النظرية لموسوعة «المفاهيم والمصطلحات الصهيونية» كما صدر ملخص لها في مجلة «**مِنبر الشرق**» القاهرية.

إن الهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامي استطاعت أن تغزو أفكار الناس مسلمين وغيرهم، وأن تعطيَ قراءتها الخاصة لكثير من المفاهيم، وتَلبس على الناس دينهم، فاعتبرت هذا التقنين الملي في داخل المجتمع قضية مهَنية، وتفريقًا، بين المواطنين، واندفع بعض أبناء الأقليات في العمل على هدم هذا النظام؛ لأنهم تصوروا أن هدمه سوف يضر بالأكثرية وحدها. ولكن ها هو الضرر قد عم الأكثرية والأقليات في بلاد المسلمين، فأُذيبت خصائص الجميع لصالح المشروع (العلماني الدنيوي) وما أفرزه من أُطُر عِرقية وترابية، وتسلط الحاكمون واستبدوا بأمور الجميع، فتساوى الكل في البؤس والشقاء في هذه الوضعيات البشرية.

ولذلك فإننا ندعو جميع الأقليات والأكثرية إلى مراجعة هذه الحقائق قبل رفع العقائر برفض مثل هذه التشريعات الحكيمة أو التنْديد بها دون وعي على طبيعتها وأهدافها.

أخيرًا، فإننا نشكو من تصدُّع هائل في حياتنا الفكرية والثقافية وتشتُّت في رؤانا الحضارية وحرب فكرية بين فصائل الحداثة والعَلمنة والدهْرية وبين فصائل التراث والمحافَظة والأصالة. والأمة ـ إذا كان من الجائز أن نقول إن هناك أُمة ـ ليست بحاجة إلى الانحياز لهذا الفَصيل من أبنائها أو ذاك، أو تراجع هذا الفصيل عن بعض ما يدعو إليه أو ذاك، لتحقيق موازنات سياسية آنيَّة، بل هي بحاجة إلى إدراك ذاتها المتميزة، وتحديد إطارها المرجِعي الذي تستمد منه كل فصائلها أصولَها الفكرية وشرعيتها ومعايير التحاكم لديها، وكيفية تحديد الخطأ والصواب، والصالح والضار لدى الجميع، فقد تتفق سائر فصائل الأُمة سياسيًا على ضرورة «الحرية» و «الديمقراطية» و «النهضة» و «المواطَنة» وغيرها ثم تختلف حول التصورات التي تستدعيها هذه المفاهيم والوسائل والأدوات. ألا ترى كيف رُفضت «الديمقراطية» في كل من تونس والجزائر حين جاءت صناديق الاقتراع بنتائج لصالح الإسلاميين؟ لاختلاف المقاييس وتعدد الموازين. وظاهرت على هذا الرفض قوىً عَلمانية دنيوية كثيرة مفضِّلة الدكتاتوريات العسكرية على حكم الإسلاميين، ولذلك فإن حاجة قوى الأُمة إلى الاتفاق على مقياس واحد، وإطار مرجعي واحد، وإصلاح مناهج الفكر،

وتصحيح القراءة، وإصلاح الأسس الفكرية والسياسية والاجتماعية، أكثر من حاجتها إلى مقاربات وموازنات سَرعان ما تنتهي بعدم وجود ما يسندها ويقويها من البِنى الفكرية والثقافية الموحدة والرؤى الحضارية المشتركة(٧).

إننا لا نريد أن تضغط علينا متطلبات الحوار بين المتقابلَين السياسيَّين: الديني والقومي أو الإسلامي والوطني اللذين يريدان الاتفاق على حل وسط يأخذ الإسلامي فيه شيئًا من القومي أو الوطني فيه شيئًا آخر من الإسلامي. فنحن ندرك أن هذه المحاولات تجري في إطار سيادة ثقافية دنيوية غربية فرضت نفسها عالميًا بكل خلفياتها وظلالها وانعكاساتها، ومواقفها من الدين كلًا وتفاصيل. الثقافة عَلمانية دنيوية استبعدت الدين تمامًا من فلسفة العلم ونظرياته وقوانينه ومعالجاته، وهذه الثقافة تحظى بتعميم وتكريس عالميين، والمركز العالمي الجديد (الولايات المتحدة) يرى أن سيادة هذه الثقافة واكتساحها لكل ما عداها شرط ضروري ودعامة أساسية لما سماه «بالنظام العالمي الجديد».

ولو أن هذه الاجتهادات في «المواطَنة» و «الديمقراطية» والقضايا الأُخرى المماثلة جرت في إطار عالميَّة إسلامية أو مركزيَّة حضارة إسلامية أو تكافؤ حضاري وثقافي على أقل تقدير لأمكن تجاوز كثير من الملاحظات أو لوجدنا على كثير منها جوابًا ملائمًا. أمّا والوضع بالشكل الذي نعرف فإن الحذر ضروري. حيث أن طوائف العلمانيين الدهريين الدنيويين الفكرية في العالم الإسلامي والعالم العربي بصفة خاصة هم مجرد مجموعة من المترجمين للنقد الغربي للفكر الديني اللاهوتي الكنَسي في أوروبا، وهم يعيدون صياغة ذلك النقد بلغة عربية ويسقِطونه على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأحكام الفقهية، ولا إبداع لديهم في شيء مما يقولونه. فليس من المناسب أن تشغَل القيادات الإسلامية الفكرية نفسها وثمين أوقاتها عن بناء منهجية القرآن العظيم المعرفية والمشروع الحضاري

---

(٧) انظر البحث القيم للمستشار طارق البشري **«مشكلتان»** حول اضطراد رؤى فصائل الأُمة واختلافها (هرِندن ڤرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م). وراجع بحثه المنشور في «مستقبل الحوار الإسلامي العلماني».

الإسلامي العالمي المتكامل المنبثق عنها والتقدم به إلى الدنيا كلها بمناقشة ترجمات أطروحات هؤلاء اللاهوتية.

فمثَلنا ومثَل رفاقنا العلمانيين الدنيويين كمثَل قول القائل:

بكلٍّ تداوَينا فلم يُشف ما بنا   لأن الذي نهواه ليس بذي وُدِّ

فهؤلاء الدنيويون العلمانيون حين يأخذ الإسلاميون هذه المواقع الاجتهادية التأويلية المتقدمة يسارعون هم إلى احتلال مواقع الماضَويين والتَّتَرس بذات النصوص التي يَتَتَرس الماضويون وراءها. يقول أحدهم: «... كنا نعرف بالطبع أن المساواة المطلقة التي يتحدث عنها التيار الإسلامي الثوري غير صحيحة شرعًا، والآيات والأحاديث تتحدث بوضوح عن تفاوت الدرجات...»[٨].

وحين حاول الشيخ نديم الجسر ـ رحمه الله ـ إيجاد علاقة (تصوُّرية) بين نظرية الضوء ووجود الملائكة والجن، في مقالة نشرتها صحيفة «**النهار**» اللبنانية في ملحقها الأسبوعي في بيروت ١٢ آذار (مارس) ١٩٦٧، رد عليه د. صادق جلال العظم في كتابه «**نقد الفكر الديني**»، مؤكدًا على أن نصوص القرآن ومعانيه غير قابلة لأي تأويل عصري يسحب معانيها إلى خارج عصر التنزيل والمفاهيم السائدة فيه، وأكد على حصْر مفهوم العلم الذي أمر الكتاب الكريم به، وجاءت السُنة بِحَثّ الناس على طلَبه في العلم الشرعي مستشهدًا بتعريف الغزالي المتوفَّى سنة ٥٠٥ هـ الموافق (١١١١ م) للعلم في كتابه «**إحياء علوم الدين**»[٩]. ولو تتبعنا هذه النماذج من مواقف الدنيويين العلمانيين لاحتجنا لدراسة خاصة بها. ولذلك فلا نتوقع أن يقابل هؤلاء مثل هذه الاجتهادات التي يقدمها الإسلاميون بما تستحقه من اهتمام، لكن ذلك كله لا يقلل من أهمية هذه الاجتهادات، والحاجة إلى مثلها، إذا وُضعت في سياقها ووُظفت في نسق

---

(٨) انظر مقالة الدكتور خليل علي حيدر في صحيفة **الوطن** الكويتية نقلاً عن «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن» للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد.

(٩) انظر **نقد الفكر الديني**، صادق العظم، ص ٢٦.

مِنهجي معرِفي يهدف لإخراج العقل المسلم من دوائر التقليد وتدريبه على الاجتهاد والإبداع، ولكل مجتهد نصيب إن شاء الله تعالى.

سادسًا: وملاحظة أخيرة أود ذكرها في هذا المدخل هي أن فكر المقارَبات الذي عمِل، منذ بدأ احتكاكنا بالغرب حتى عقود قليلة، على ردم الهوة بين فكر المسلمين ومعطيَّات الفكر والحضارة الغربيين قد أدى دوره وانتهت مرحلته وعبّر عن عمق الصدمة الحضارية الأولى التي تعرضنا لها منذ بدء احتكاكنا بالثقافة والحضارة والفكر الغربي. وقد غلب جانب السلْب فيه على الإيجاب، وتجاوزت الأُمة مرحلته بفضل الله، وثبت فشله.

كما أن فكر المقارنات بين قضايا الفكر الإسلامي ومعطيات الفكر الآخر في القضايا نفسها أو ما شابهها قد تجاوزت الأُمة مرحلته بما له وما عليه. وإذا كان فكر المقاربَات قد ساعد على ثلْم شخصيتنا، وتهيئة نفوس الملايين من أبنائنا لحالة الاستِلاب الفكري والثقافي والحضاري في جانب منه، فإن فكر المقارنات قد ساعد وهيأ نفوس الكثيرين للاستِلاب إلى الماضي، وتحقيق حالة ارتِجاع إليه يمكن تسميتها بحالة (التقدم إلى وراء)، أو «استلاب إلى التاريخ»، وتوسيع الهوة بيننا وبين عصرنا، وبيننا وبين معاصرينا كذلك.

وكل فكر لا يؤدي إلى تحقيق تقدم في إطار حالة «الاجتهاد والإبداع» لدى الأُمة وإخراجها من حالة الجمود والجحود والتقليد فإنه فكر لا يضيف الكثير، إن لم يُحكم عليه بالفشل، بقطع النظر عن أية إنجازات يمكن أن يحققها في أطر جزئية.

إن المرحلة التي نحن فيها ـ الآن ـ هي مرحلة «المنهجية المعرِفية القرآنية»[١٠] و «أسْلمة المعرفة». وأهم خصائص المرحلة أنها تجعل من مجرد محاولة العودة إلى فكر المقاربات والمقارنات محاولة تراجُعية تجري خارج

---

(١٠) راجع كتاب «**منهجية القرآن المعرفية**»، محمد أبو القاسم حاج حمد. قيد الإعداد للطبع، ص ٢١، ويراجَع كتابه الآخر قيد الإعداد كذلك «**الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**».

إطار «المشروع الحضاري الإسلامي» الكامل، وإن كان من الممكن إدراجها في «إطار مشروع سياسي محدود إقليمي أو قومي» والفرق كبير بين قواعد وأُطر وتطلعات المشروعين.

لا يظنَّن ظانٌّ أني فيما ذكرت من جوانب إيجابية للفقه المتعلق بقضايا «أهل الذِّمة»، كنت أدافع عن فقه قديم موروث أو أحاول تكْريس ذلك الفقه، كلا فذلك مما لم أقصده ولم أرْم إليه حتى لو أفادَه بعض ما ذكرت، لكنني قصدت إلى التأكيد على وجود مداخل منهجية أُخرى للإبداع والاجتهاد في هذا المجال وغيره يمكن سلوكها لبيان قدرة الإسلام الفائقة على استيعاب التعدُّديات، وبناء قواعد عالَمية الهُدى والنور والرحمة ودين الحق، القادرة على استيعاب التعدديات على مستوى المعمورة كلها، لا على مستوى إقليم معين أو قومية محددة. وهذه القدرة والقابلية الكامنة في كتاب الله، وفيما صحَّ عن رسول الله ـ ﷺ ـ من سنَّته وبيانه، تتمثل في منهاجية معرفية قرآنية نبَوية، تشكل القاعدة الأساس «لأسلَمة المعرفة ومنهاجها» التي تؤدي إلى ضبط الأفكار وحمايتها من التوجهات الانتقائية والتوفيقية.

وهذه المنهجية هي التي مكنت الإمام «الرَّازي» من القول، بما لم نره لأحد قبله من تجاوز تقسيمات الفقهاء الأقدمين للأرض إلى دارين: دار إسلام ودار حرب أو ثلاثة ديار بإضافة دار ثالثة هي دار العهد، ليقرر عليه رحمة الله أن للأرض مرحليًا دارين (أي في المرحلة التي كان فيها) «دار إسلام ودار دعوة»، وكأنه بذلك أراد أن ينبه إلى أن البشرية قد تتجاوز حالة الصراع الدموي والإكراه الإنساني إلى حالة التدافُع الحضاري، لِتَتم حماية الحق والهدى والنور، أو الاحتماء به في إطار تدافُع حضاري يحمي الصوامع والمساجد والبيَع والصلوات معًا، في ظل دين الحق والهُدى الظاهر لا محالة على الدين كله، البالغ ما بلغ الليل والنهار، المستوعِب لكل التعدُّديات، الداخل لكل بيت، على نحوِ إنسانيٍّ مهتدٍ مناقضٍ لمناهج الحضارات السابقة واللاحقة في إبادتها لشعوب بأسرها أو إجبارها على قبول قيم وأفكار المتسلطين عليها تحت مختلف الأسماء وشتى المسمَّيات، ومنها ما سمِّي «بالنظام العالمي الجديد». ولتكون الحِوارات

الإنسانية المتصلة وسيلة نقل الأفكار وتبادلها.

وهذه المنهجية المعرفية هي التي أمْلت على شيخ الإسلام «ابن تيمية» تصنيفًا للعلوم انفرد به عن أهل زمانه، حيث صنفها إلى علوم عقلية وشرعية وملِّية، «وحدد من خلال ذلك التصنيف للعلم مواضع الإطلاق والعموم في العلوم التي يمكن أن تتناقلها الأمم دون حرج أو إخلال بهويَّتها، كتلك التي يمكن أن تشكل رصيدًا مشتركًا. ووضَّح الفرق بين النسبية والخصوصية، ووجه النظر إلى قاعدة معرفية وفكرية تتيح قدرًا معلومًا من التنوُّع والتمايز بين جماعة وأُخرى، حيث أن التنوع من سنن الله في خلقه، ولها ما لها من حكمة ونفع. كما أن الوَحدة من تلك السنن، وما بين الإطلاق والنسبية، والعموم والتخصص في تحديد قاعدة العلوم وتصنيف محاورها ودوائرها توجد أيضًا المساحات المتداخلة والمتشابكة، التي لا هي بالعقليات المحضة ولا بالملِّيات كلِّية، والتي يمكن أن تتمثل في الشرعيات من حيث ما تجمعه من وحدة الأصول وتعدد وتنوع الفروع»[11].

«وهنا نجد المرونة والإحاطة والدقة والشمول ووضوح الرؤية ونفاذها في المجال المعرفي الذي يستمده صاحبه من تمثله للإطار المرجعي الإسلامي، وإلمامه بمقدمات وأولَيات البيئة الاجتماعية الحضارية الإسلامية التي تتسع للتعامل مع الظواهر الاجتماعية والإنسانية والظاهرة الحضارية والعمرانية، بكل ما تتسم به من تعقُّد وتعدُّد في أبعادها وعمقها» مقدمة حتى تصل إلى بناء عالَميتها المباركة.

إن الالتزام بـ «أسلَمة المعرفة» و بـ «منهجية الوحي المعرفية»، سيقدم لنا الوسائل الضرورية لضبط مناهج التفكير، وتقنين الأفكار، وينقل معالجاتنا من الأُطُر الجزئية إلى الإطار الكلي، ومن ساحات الخصوصيات

---

(١١) انظر مقدمة كتاب **«نظريات التنمية السياسية المعاصرة»**، دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي «لنصر محمد عارف (٢٤ ـ ٢٤) بقلم د. منى أبو الفضل، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

الضيقة إلى ميادين المأزق الحضاري العالمي. ويخرجنا من حالة الدفاع عن النفس أمام تحديات الحضارة المعاصرة العالَمية بالتعامل مع الظواهر الجزئية المنعكسة عن الحضارة العالَمية فيما يتعلق بالأشكال الدستورية لأنظمة الحكم أو المؤسسات الاقتصادية أو مظاهر السلوك الاجتماعي والأخلاقي[١٢].

كما أن ذلك سيمكِّننا من إنتاج الأفكار المنضبطة منهجيًا، والمفاهيم والنظريات الإبداعية الاجتهادية، التي نواجه بها متطلبات شهودِنا الحضاري، وعالَميتنا المرتقَبة.

هذه مجرد ملاحظات عامة وددت أن أضعها بين يدي القارئ حول قضية المواطَنة لأؤكد أنه إذا كان الاجتهاد ضرورة إسلامية، فإن إعادة القراءة لفقهنا وتراثنا ضرورة أُخرى لا بد من أن ينفر لها المؤهَّلون. كما أن منهجية الوحي المعرفية وأسلمة المعرفة هما الحل البديل عن كل من المقارَبات والمقارنات والتقابلات الثنائية.

---

(١٢) **منهاجية القرآن المعرفية**، مصدر سبق ذكره.



المحور السادس

علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري

١ ـــ مقدّمة المحور السادس

يعد هذا المحور استكمالاً للمحور السابق عن العلوم الاجتماعية إذ يضم مجموعة أبحاث تدور حول التحيز في علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري.

يبدأ هذا المحور ببحثين عن التحيز في علم النفس أولهما للدكتور **قدري حنفي** بعنوان «قضية التحيز في علم النفس: ملامح من سيرة ذاتية» الذي يعرِض فيه ملامح سيرته الذاتية في إدراك الفارق بين التحيز والذاتية، والموضوعية والحياد، حيث يرى أن ما يتميز به الباحث في السلوك الإنساني أنه يُعَد جزءًا من موضوع بحثه بحكم كونه إنسانًا مما جعل التقاليد العلمية في علم النفس تؤكد على أهمية حياد الباحث وابتعاده عن «خطيئة التحيز» سواء تم ذلك بوعْي الباحث بتحيزاته وإدراكه التام لها لكي يتخلص منها (كما في مدرسة التحليل النفسي) أو بإحكام التدريب على الفنّيات الإحصائية الصارمة (التي يذهب أنصار المدرسة السلوكية إلى أنها ضمانة للموضوعية). ويعرض الكاتب لتجربته الذاتية في التعامل مع موضوع رسالة للدكتوراه عن الشخصية الإسرائيلية، والذي كانت ثمرة إدراكه لوهْم المقولة التي ترى إمكانية الفصل بين الأولويات الوطنية والأولويات العلمية، حيث يخلُص إلى أن الانحياز يعني اتخاذ موقف مسْبق لا مفر منه ولا مَناص تجاه موضوعات الدراسة، يحكم اختيار الباحث لها وتعامُله معها. لكنه يفرِّق بين أن يكون هذا الموقف موضوعيًا صحيحًا وأن يكون ذاتيًا خاطئًا، فالذاتية هي المذمومة لأنها تعني ألا يرى المرء إلا أفكارَه هو وأن يراها على أنها وقائع خارجية، أما التحيز فلا مفر منه، المهم هو التزام الموضوعية لا ادعاء

الحياد البارد غير الممكن في العلوم الإنسانية والذي لن يثمر إلا دراسة موضوعات تافهة ولن يؤدي إلا إلى الذاتية لغياب إدراك التحيز وضبْطه بالموضوعية أو إلى أن يقوم الباحث بخدمة سياق فكري وحضاري مُعاد له (دون أن يدري) لجهله بأهمية الإطار الحاكم والنموذج.

ويذهب د. **رفيق حبيب** في بحثه «العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب: نموذج علم النفس» إلى أن أي علم يتحيز إلى مجموعة من القيَم التي نبع منها، أي أن العلم، خاصة الاجتماعي، متحيز بالضرورة لوظيفة اجتماعية وُجِدَ من أجل تحقيقها، وهو ما يُعتبر تحيزًا في اختيار الموضوع، وتحيزًا في السعي لاكتشاف حقائق دون أُخرى تأثرًا بتحيز عنصري أو تحيز لطبقة اجتماعية، فهناك حتمية للتحيز أما الحياد التام فهو أقرب للوهم منه للحقيقة.

ويذهب الكاتب إلى أن التحيز في أي علم يظهر جليًا بدراسة تاريخية، وبتطبيق ذلك على علم النفس يتضح وجود تحيز منذ النشأة التي ارتبطت بالعلوم الفِسيولوجية والبيولوجية والفيزيقية، مما جعله يؤكد على الحتمية المادية الميكانيكية. وهكذا اختُصر الإنسان إلى آلة عقلية واختُصرت وظيفته إلى منتج ومبدع صناعي استهلاكي، وتم التأكيد على إمكانية تعديل السلوك وتنميط الأفراد وأهمية الفردية وروح المنافسة مما أدى إلى توظيف الإنسان واستغلاله، فاستُخدم مفهوم الذكاء ومقاييسه لخلق نوع من التصنيف النفسي البيولوجي اتضح بعد ذلك خطأه وأهمية الدور الذي تلعبه البيئة والظروف الاجتماعية.

ويحدد الكاتب عدة اقتراحات لتجاوز التحيز هي: تحديد الموقف من الآخر والإفادة من خبرته بِنِدِّيّة ونظرة نقدية، ومحاولة التوصل إلى خصوصية في المنهج والمفاهيم تعكس الخصوصية الحضارية، وتطوير هذه المفاهيم والمناهج من خلال استخدام جدل نقدي مستمر لها، واستعادة القلق العلمي الذي يُعد شرطًا للثورة العلمية والسعي لوضع تصور علمي يطرح إيديولوجية بديلة ورؤية حضارية متميزة.

وتضم مجموعة الأبحاث حول التعليم ثلاثة أبحاث، أولها بحث د.

سعيد إسماعيل علي الذي يطرح بشكل عام إشكالية التحيز في التعليم، فيؤكد بدوره أن التعليم لا يمكن أن يكون محايدًا لأنه ببساطة عملية التكوين والتنشِئة التي يمر بها الإنسان ليحمل فلسفة المجتمع وإيديولوجيته، فهي عملية إعادة إنتاج للقيم والمفاهيم ونقلها إلى مستوى الواقع المُعاش، ويذهب الكاتب إلى أن النظام المعرفي الغربي يعتبر الإنسان ـ محور العملية التعليمية ـ عقلاً وجسمًا أو عقلاً ومادةً، ثم يرد العقل للمادة فيجعل العقل سلوكًا ذا طابع معين وليس كيانًا غيبيًّا يختلف عن الجسم الحي الفعال، مما يجعل القيم والغايات جزءًا من طبيعة العالم الخارجي، وهو ما ينتهي بجعل العقل جزءًا من الطبيعة ويؤدي إلى تشَيؤ الإنسان، ورصده ودراسته باختبارات ومقاييس ومؤشرات تشابهت في أحيان كثيرة مع تلك التي تطبق على الحيوانات.

ويرى الكاتب أن التعليم كإطار للتنشِئة وأداة لها أضحى يرتبط بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ليست الداخلية فحسب بل الدولية كذلك، وهو ما يجعله وسيلة النسق المهيمن لفرض عقيدته ورؤيته للعالم، أي تجنيده وتدجينه.

وتحيُّز النظام التعليمي ليس تحيّزًا في المفاهيم والأطر المعرِفية فحسب بل كذلك في نوعية الخبرة والمعرفة التي يصقِلها في الطالب كي يَتمَّ توظيفه في نظام تقسيم عمل اقتصادي وتقسيم عمل اجتماعي وعلاقات قوة معيَّنة، فالتربية إذًا لا تخدم إلاّ القوى المستَفيدة من عملية التنمية المشوَّهة بالداخل والخارج وتكرِّس إدراكًا زائفًا للذات والآخر.

أما كيفية تجاوز هذا التحيز للآخر في النظام التعليمي واسترداد ارتباطه بالذات فلسفةً وتاريخًا وواقعًا ومستقبلاً فيبدأ في نظره بالوعي بالتمايز الحضاري، ثم تحويل الديني إلى فلسفة حاكمة مستبطَنة لا مجرد شكليات، ومنهج لا شعارات. ويركز الكاتب كذلك على أهمية المنظور الإسلامي لطبيعة الإنسان وفطرته كمتعلم، ويؤكد على أهمية اللغة باعتبارها وعاء للثقافة خاصة لغة القرآن، ويشير إلى أهمية إعداد المعلم وفقًا للنموذج المطلوب ليحقق الهدف والغاية، وضرورة رفع شأن التفكير

والعقل مؤكدًا أن التجربة التي تتضمن كل هذه العناصر كفيلة بتجاوز أزمة النظام التعليمي ومشيرًا إلى تجربة المدارس الإسلامية في هذا الصدد.

وإذا كان بحث د. سعيد إسماعيل علي قد تناول النظام التعليمي في جُملته، فإن بحث د. **هدى عبد السميع حجازي** بعنوان «التحيز في المقررات الدراسية» يتعرض للتحيز في المناهج الدراسية تحديدًا، فتوضِّح الكاتبة أن التراث الثقافي في الواقع المعاصر أصبح يستقبل زيادات معرفية وتكنولوجية متراكمة وبسرعة فائقة مما جعل من المستحيل نقل هذا التراث كله أثناء عملية التنشئة، ومن ثَم بات على المؤسسات التعليمية أن تختار. فمشكلة المناهج التعليمية هي مشكلة اختيار عدد من المواد الملائمة ثم تحديد محتواها في المراحل التعليمية المختلفة، ولذا لا يمكن أن تتَّصف الكتب المدرسية بالحياد والموضوعية ولا بد من وجود نموذج كامِن يتم من خلال قيَمه وفلسفته تحديد أهداف المقرر وعناصره. وتلاحظ الكاتبة أن هذا النموذج ليس ثابتًا بل يطرأ عليه التعديل والتطوير وفقًا للمناخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وتدرس الباحثة محتوى مقرر «تاريخ التربية اليهودية» كمثال للتحيز في أحد المقررات الجامعية المعتَمدة في الولايات المتحدة، حيث تُبين التحيز في إبراز عناصر التجانس وإخفاء عناصر التفتُّت في النظام التعليمي اليهودي العِبراني مثلاً، وكذلك إهمال مدى تأثير البيئة التعليمية غير اليهودية وتجاهل تآكل هذا النظام التعليمي والإقبال على التعليم العَلماني في الدول المضيفة للجماعات اليهودية.

وتوضح د. هدى حجازي أشكال التحيز في المقررات الدراسية فهناك تحيز حتمي ناتج عن عملية اختيار حتمية لإطار معرفي ونموذج ما فهو تحيز مستبطَن، وفي المقابل يوجد تحيز واعٍ كما في عمليات الدعاية والتعبئة الإيديولوجية، وهناك تحيز واضح وآخر كامن بسيط وآخر مركب، وتحيز فاضح وآخر تم تخفيف حدّتِه، وهناك أخيرًا تحيز داخل التحيز أي تبنّي رؤية معينة دون غيرها داخل نموذج معرفي مستعار، أو التركيز على مفكرٍ بعينه دون غيره، وعلى جزء من أفكاره دون غيرها.

وترى الكاتبة أن طريقة الخروج من هذه التحيزات الغربية تكمُن في تحديدّ واضح لمعالم المشترَك الإنساني وحدود التحيز والاختلاف الحضاري، أي حدود العام وحدود الخاص في القيم والتوجُهات، وبذا يتمكن كل مقرر دراسي من طرح أسئلته الخاصة التي يمكن أن يجمع بينها سؤال عالمي إنساني شامل أو عدة أسئلة ذات توجُه واحد.

ويلي بحث د. هدى حجازي الذي ركز على المناهج الدراسية بحث د. **هاني محيي الدين عطية** الذي يتناول التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات.

ويبدأ د. هاني عطية بحثه ببيان: أن التحيز لفلسفة وعادات وتقاليد اجتماعية وتاريخية أمر لا مفر منه. وبيان تحيزات فكرة ما هو في حد ذاته تأكيد على تحيز الباحث لفكرة مضادة تؤمن بوجهة نظر أُخرى.

ويوضح الباحث مدى الارتباط بين تصنيف العلوم وفلسفة العلوم والتي تقوم على الإجابة عن عدة أسئلة هي: ماذا؟ وكيف؟ ومتى؟ أين؟ من؟ ولماذا؟ مشيرًا إلى أن الإطار المعرفي الغربي يجيب عن الأربعة الأُولى فقط لطبيعته المادية الوضعية.

ويستعرض الباحث مظاهر التحيز في أشهر تصنيفين في أنظمة المكتبات الغربية «تصنيف ديوي» العشْري الذي يفترض أن العقل له ثلاث خصائص هي الذاكرة والتخيل والمنطق، وتأثر عند نشأته بالإنتاج الفكري المتاح في مكتبات المشرق الأمريكي، و«تصنيف مكتبة الكونجرس» الذي لم تكن له فلسفة حقيقية سوى الاعتبارات العملية في توسع محتمل في حجم المحتوى الفكري للمكتبة واعتبارات تفاعل النظام مع موظفي المكتبة وعادات مرتادي المكتبة، ويوضح انحياز كِلا التصنيفين بشكل عام لنشأتهما الكَنَسية حيث كان آباء المهنة من اللاهوتيين، مؤكدًا أن عملية تصنيف العلوم ليست ذات العمل المتواضع من ترتيب الكتب على أرفف المكتبة بل هو فلسفة عميقة، قوامها العقيدة والعادات والتقاليد.

ويدلل الباحث على التحيز في تصنيفي «ديوي» و«مكتبة الكونجرس» باستعراض أنواع هذا التحيز:

وأولها التحيز المنهجي أي كيفية تناول الموضوعات داخل التصنيف حيث تعطى الفلسفة اليونانية مساحة رقمية أوسع بينما توضع باقي الفلسفات بما فيها الإسلامية في حيز ضيق، وكذلك المساحة التي تشغلها الديانة المسيحية في الديانات، والآداب الغربية في الأدب وهكذا.

أما النوع الثاني من التحيز فهو التحيز اللفظي أي المفاهيم المفاتيح التي تمثل العناوين التي تندرج تحتها الموضوعات حيث إن غالبيتها مفاهيم مسيحية لا تعبر عن المضمون الإسلامي كمفاهيم الخلاص والهرطقة والقديسين وهكذا.

أما ثالث أنواع التحيزات فهو التحيز الديني الذي يتجلى في تسمية الإسلام بالمحمدية، أو ورود الفِرَق بمعنى الأديان المشتقة من الإسلام وهو تشويه لحقيقة الإسلام وجوهره.

ويرى الباحث في ختام بحثه أن الخروج من هذا التحيز لا يكون إلا بخطّة نظرية إسلامية للتصنيف تنطلق من العقيدة والفكر والفلسفة الإسلامية وتستوعب العلوم الإسلامية الجديدة الناتجة عن عملية الأسلمة كالاقتصاد الإسلامي وعلم الإنسان الإسلامي والاجتماع الإسلامي وغيرها.

وإذا كان تصنيف العلوم هو أحد مظاهر التحيز في المكتبة الغربية فإن التحيز يمتد كذلك ليشمل محتوى هذه المكتبة أو الوحدة الأولية للأدبيات الغربية ألا وهي المعلومة سواء كانت معلومة كمية إحصائية أو مقولة نظرية.

ويتناول بحث د. **عبد الوهاب المسيري** «الحقائق الصلبة والنموذج المعْوج: دراسة في التحيز المعلوماتي» حالة التحيز في المقولة النظرية أو المعلومة في حين يبرز مقال «الأرقام تطحن العالم» التحيز في الرقم الذي يَفترض حيادًا وموضوعية.

يتناول د. المسيري بالتحليل مقولة أو اصطلاح محدد هو «الهولوكوسْت» أي المحرَقة أو الإبادة الجماعية لليهود، فيبين سلسلة

التحيزات المعرفية التاريخية المرتبطة بهذه المقولة، أوّلها أن الإبادة النازية ليهود أوروبا ليست واقعة استثنائية في تاريخ الحضارة الغربية بل هي لصيقة بهذه الحضارة ذات التجربة الإمپريالية. وثانيها التلاعب بالمستوى التعميمي والتخصيصي، فلم يكن اليهود وحدهم هم ضحايا الإبادة النازية، ولا كانوا كل اليهود هم الضحايا بل يهود أوروبا فحسب. ويوضح د. المسيري آليات كشف مثل هذه التحيزات في المقولات أو الاصطلاح، وأهمها إرجاع الحدَث لسياقه الحضاري وتحليله وفهمه في إطاره، فاللحظة النازية في الحضارة الغربية لم تكن نزوة وانحرافًا وإنما لحظة عبّر فيها النموذج عن نفسه بدرجة عالية من التبلور، كذلك من المهم دراسة الإيديولوجيات الفرعية كجزء من نموذج معرِفي كلي، وبذا يتضح أنه من المفارقات أن الإيديولوجية الصهيونية ما هي إلا تعبير عن نفس النموذج المعرفي الإمپريالي باعتماده للقوة وتأسسه على القومية وتقديسه للدولة.

ويتضح من خلال كشف التحيزات أهمية مراعاة آليات تزييف الوعي لتجاهل النتائج المدمرة للنموذج. والمثال الواضح على ذلك هو إطلاق لفظ المسلم على يهود الإبادة لتجاوز بشاعة الأداء النازي وهي حقيقة يتم تجاهلها في جُل المصادر الغربية عن الموضوع، مما يبين أن النموذج المعلوماتي الغربي له تحيزاته الواضحة التي تستبعد المعلومات الصَّلبة إن تناقضت مع النموذج المعرفي، مما يؤكد أن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة بريئة، وإنما من خلال نموذج معلوماتي متحيز، وليس صلبًا بل معوج، وهو الذي يقرر ما يستحق الرصد والتسجيل وما لا يستحق، وما هو المركزي وما هو الهامشي.

أما التحيز في المعلومة الكَمية أي الإحصاءات فيتناولها مقال «وراء الحقائق: الأرقام تطحن العالم» الذي ينفي كون الأرقام حقائق لا تقبل النقاش، ويؤكد سهولة وإمكانية لِيِّ عنُق الحقائق لخدمة وجهة نظر معينة ودعْمها. ويركز المقال على بيان التحيز في إحصاءات الناتج القومي الإجمالي، ويذهب إلى أهمية استخدام آليات مثل السلاسل الزمنية والمقارنة، مؤكدًا على خصوصية الإطار التفسيري والدلالي للناتج القومي الإجمالي،

وغَلَبة النظرة المادية في تحديد عناصره، وعدم تضمُّنه للاعتبارات الاجتماعية والبيئية والنفسية، وتجاهله للاقتصاد غير الرسمي الخارج عن سيطرة الدولة، وهو ما يؤكد وجوب تحجيم سلطة الرقم الكمي لعجزه عن التعبير عن الظاهرة الإنسانية المركَّبة.

وفي مجال الاتصال الجماهيري يدرس بحث **أ. محمد شومان** المعنوَن «التحيز والموضوعية في قياسات الرأي العام» هذه القضية، معتمدًا على منهج نقدي لا يرفض جملة استطلاعات الرأي العام على المستويين النظري والعملي (أي من حيث هي منظومة من الأفكار والمسلَّمات النظرية والممارسات العملية) بل يدعو إلى تحليل بنيتها النظرية والعملية دون انفصام بينها في ضوء نشأتها التاريخية وما تتضمنه من قيَم وآليات تحمل جوانب واحتمالات شتى للتحيز والموضوعية مما يسلم بالتالي إلى معرفةٍ نسبيَّة توفرها استطلاعات الرأي العام.

ويناقش الباحث التحيز في النموذج النظري الغربي لعملية قياس الرأي العام في ضوء متغيرين: السياق التاريخي والنتائج والخبرات العملية التي حكمت مسار النموذج النظري وارتباطه بالأساس بالخبرة الأمريكية التي نشأ في ظلها، وهي الخبرة التي توضح تطويع النظام السياسي وتوظيفه لاستطلاعات الرأي العام لا التزامه بها وطاعتها. أما المتغير الثاني فهو المفاهيم والنظريات الأساسية الخاصة بماهية الرأي العام وعمليات تكوينه وتغييره.

وتبين دراسة أ. شومان أن الاتجاه السائد في دراسات الرأي العام هو الذي يرى أنه ليس من المفيد تعريف الناس كيف يفكرون بل تعريفهم بما يجب أن يفكروا به.

ويوضح البحث جوانب القصور والتحيز في تقنيات استطلاع الرأي العام بدءًا من اختيار الموضوع، ومرورًا بتحديد عينة الجمهور المستهدَف، ثم صياغة استمارة جمع البيانات وأخيرًا تصنيف البيانات وتحليلها. ويؤكد الباحث على تحيز المقولة التي تنفي وجود رأي عام في البلدان التي لا تأخذ بالليبْرالية أو تعتبره غير مؤثر، مؤكدًا على أن للرأي العام في بلد من

البلدان مقوماته المنبثقة عن تاريخه وتقاليده وظروفه البيئية وتراثه الثقافي ومناخه النفسي وأوضاعه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتجاربه الذاتية، ويرى أنه من المهم بلورة مقاييس وآليات لقياس الرأي العام تركِّز على دوره المجتمعي وتتلافى التحيزات السائدة فيه.

ويستكمل أ. **حسام السيد** في ورقته «التحيز في الاتصال الجماهيري والخروج من الدائرة» والتي يختتم بها المحور بيان ارتباط الاتصال الجماهيري في أي مجتمع بأهداف هذا المجتمع العامة وقيَمه محاولاً الإجابة عن تساؤلات مثل: هل الإطار النظري المعرفي للاتصال ونماذجه الموجودة الآن يتناسب مع أهداف التطبيق في المجتمعات العربية؟ وهل يحقق بآلياته الحالية أهدافه؟ وهل هناك اعتبار يؤخذ للفارق بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية من ناحية أنساق المعرفة وآليات العمل والقيَم بل وحتى التكنولوجيا وهي العوامل المؤثرة في صياغة نماذج الاتصال؟

ويحاول البحث الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال التعرف على ماهية النموذج الغربي من حيث خصائصه الأساسية المتمثلة في سيطرة الطبيعة المادية وتحويل الظواهر الإنسانية لبيانات قابلة للضبط والقياس والسيطرة الغالبة للصفوة أو النُّخبة السياسية والاقتصادية والثقافية على أجهزة الاتصال الجماهيري.

وينتقل البحث بعد ذلك لبيان التحيز في آليات العمل الإتصالي من حيث عدم ملائمة هذه الآليات لتحقيق الأهداف وتعارض الرموز المستخدَمة مع دلالاتها في البيئة الحضارية في دول العالم الثالث. ويؤكد الباحث في الجزء الأخير من بحثه تميُّز بيئة الاتصال في العالم العربي وطبيعة البناء الاجتماعي ودور قادة الرأي ووجود وسائل حضارية كخُطبة الجمعة، وأهمية إدراك فعاليتها وتأثيرها في التوجيه الإتصالي، ويؤكد أهمية التخلص من خلل الرؤية واتّباع الغرب إذ إن التخلص من التحيز وتجاوزه يستلزم تغيير مناهج وطرق وأدوات العملية الإتصالية ليس بالاهتمام بالشكليات بل بجوهر الرؤية الحضارية لتصبح فلسفة تحكم العملية الإتصالية برمَّتها لا مجرد دعاوَى أو ادعاءات أو شكليات.

٢ ـ قضية التحيز في علم النفس:

ملامح من سيرة ذاتية

د. قدري حنفي

توقن الكثرة الغالبة من علمائنا أن «التحيز» نقيض للعلم الموضوعي الصحيح. ومن ثَم فإنه نقيصة لا بد أن يَنْفُضَ رجلُ العلم شُبْهَتَها عن نفسه، وأن يعلن للكافة تبرّؤَه ـ أو بالأحرى بُرأه ـ منها. وإذا كان مجتمع العلماء يتوقع من رجل العلم أن يخطئ في حساباته أو افتراضاته أو استدلالاته، ويتقبل منه هذا الخطأ ـ أيًا كانت خطورة نتائجه ـ بتسامح نادر؛ فإن هذا المجتمع عينه لا يغفر لعالم قط «خطيئة التحيز». فشتان ما بين الخطأ والخطيئة.

وتختص العلوم الإنسانية ـ وفي مقدمتها ـ علم النفس، بالجانب الأكبر من شُبهات التحيز. ويستند أصحاب هذا التخوف ومنهم جُل علماء النفس المعاصر، إلى ما يتميز به موقف البحث في السلوك الإنساني من أن الباحث يُعد جزءًا من موضوع بحثه بحكم كونه إنسانًا. ولما كان هدف أي بحث علمي هو التوصل إلى قوانين عامة تفسير مجموعة الظواهر موضع البحث، فإن هدف الباحث في مجال السلوك الإنساني هو التوصل إلى قوانين عامة تفسّر سلوكه هو أيضًا، وسلوك من قد يحب أو قد يكره من أقرانه البشر. ومن هنا فإن تحيزاته الذاتية، ورغباته، وآراءه الشخصية، قد تتدخل جميعًا في تفسيره للنتائج التي يصل إليها بحثه، بل قد يمتد تداخُلُها لتؤثر في اختياره للوقائع محل الدراسة، وللمنهج الذي يختاره لتناولها.

كانت تلك هي الصورة كما تلقيتها مع أبناء جيلي من دارسي علم النفس في مطلع الخمسينيات على أيدي أساتذة أجلاء بذلوا قُصارى جهدهم في تدريبنا على التخلي عن تلك السِّمة المقيتة، سِمة التحيز؛ والتحلي بأهم سمات العالِم الموضوعي، سمة الحياد. ولقد لقننا أساتذتنا آنذاك أن التمكن من إنجاز عمليتي التخَلي والتحَلي هاتين ليس بالأمر الميسور، وأنه يقتضي مجاهَدة شاقة للنفس، وجهدًا مكثفًا لإتقان الفنِّيات اللازمة لهذا الإنجاز.

لقد كانت ساحة علم النفس آنذاك تتقاسمها في بلادنا مدرستان كبيرتان تكادان أن تكونا على طرفَي نقيض: **مدرسة التحليل النفسي** وعلى رأسها رائد هذا الفن في العالم العربي أستاذنا الراحل مصطفى زيور، وعلى الضفة المقابلة **المدرسة السلوكية** وعلى رأسها ـ وما زال ـ أستاذنا الدكتور مصطفى سويف. ورغم تباين نظرة كل من المدرستين إلى الإنسان، ومن ثَم إلى جوهر موضوع علم النفس وما يترتب على ذلك من تبايُن في الأدوات والتفسيرات إلى حد أن كلتا المدرستين قد أنكرت على الأُخرى مشروعية انتمائها إلى علمٍ حقيقي بالنفس، رغم كل ذلك فقد اتفقت المدرستان ـ بل وتباريتا ـ فيّ إدانة التحيز وإبتكار الفنِّيات الكفيلة بتخليص الباحث العلمي من شبهاته.

ارتأت مدرسة التحليل النفسي أنه لا سبيل لممارسة المحلِّل النفسي لعمله على الوجه الصحيح إلا إذا ما تخلص من تحيزاته الشخصية. ولذلك فإن على المحلل النفسي أن يُخضع نفسه خلال فترة تدريبه لجلسات متعمقة على يد محلِّل نفسي مدرَّب، تكشف له عمّا بداخله من تحيزات خافية دفينة، ولا يلبث خلال خطوات تحليلية نفسية معقدة أن يستبصر بتلك التحيزات، ومن ثَم يتخلص منها، وله بعد ذلك أن يمضي إلى مرضاه محايدًا موضوعيًا ليعالجَهم ويبرئَهم من أعراضهم التي هي بشكل أو بآخر تعبير عن تحيزات انفعالية ذاتية حادة لم يطيقوا مواجهة أنفسهم بها في طفولتهم، فغاصت في أعماق لاشعورهم، ثم راحت بعد ذلك تتبدّى في صورة أعراض مرضية تشوه نظرتهم للعالم من حولهم، وتشوه بالتالي تعاملهم مع غيرهم.

وعلى الضفة المقابلة من علم النفس الذي نَهَل منه جيلُنا آنذاك، كانت المدرسة السلوكية التي كان ملاذها الرئيسي من خطر التحيز متمثلاً بشكل أساسي في إحكام التدريب على الفنيات الإحصائية الصارمة بحيث تكفُل للباحث العلمي أن ينأى بتحيزاته عن أي تدخل في التعامل مع موضوع بحثه سواء في تصنيف بياناته أو توصيفها أو تحليل نتائجه. ولقد ساعد تلك المدرسة على تدعيم ملاذها الإحصائي والإطمئنان إليه ذلك التقدم المذهل في علم الإحصاء والحاسبات الآلية.

وعلى أي حال فلسْنا بصدد المقارنة بين الفنيات التي ارتضتْها كل مدرسة لتقي أتباعها شبهة التحيز أو الانحياز. كما أننا لسنا بصدد استعراض الثغْرات والفجْوات التي تشوب السدود التي أقامتها كلٌّ من المدرستين بهدف توفير الحماية المرتجاة. ففضلاً عن أن ذلك قد يخرج عن الإطار الذي تستهدفه هذه الصفحات، فإن التوصل إلى تلك الثغرات والفجوات كان آنذاك - أي في بداية الخمسينيات - أمرًا لم يحن وقته بعد بالنسبة لي. فلقد ظل يقيني ثابتًا بأن التحيز هو الخطر الأكبر الذي يهدد العلم، وهو الوصمة المقيتة التي ينبغي أن يتجنبها رجل العلم. وظلت كذلك حتى وقعت كارثة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، والتي أدت تداعياتها على المستوى الشخصي إلى اتجاهي نحو دراسة الشخصية الإسرائيلية، وهو المجال الذي أنجزت فيه أطروحتي للحصول على درجة الدكتوراه في علم النفس من جامعة عين شمس. ولعل خير ما يعبر عن طبيعة الأزمة التي كادت أن تعصف بي آنذاك هي الكلمات التي قدمت بها رسالتي إلى لجنة المناقشة في التاسع من شباط/ يناير ١٩٧٤ حيث قلت:

«بدأت قصتي مع هذا البحث في الأيام القليلة التي صاحبت وتلت كارثة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وأعترف أنها بداية قد تأخرت بما يزيد على ربع القرن. لقد أحسست آنذاك أن الكثير من المسلَّمات النظرية التي كنت أطمئن إليها وأركن لها قد تهاوت، وأنني أوشك أن أتهاوى معها. لقد بددت شمس ذلك اليونيو المشؤوم كثيرًا من الأوهام النظرية التي كنتُ أستظلُّ بها دون أن أفطن إليها. ومن بين تلك الأوهام كان توهم إمكانية الفصل بين الأولويات الوطنية، والأولويات العلمية. صحيح أنني لم

أعتقد قط بإمكانية الفصل بين العلم والمجتمع، ولكني كنت على مستوى الممارسة أرتضي حلًا وسطًا موهومًا أقنع فيه بكفاية أن تتوافر بين العلم والمجتمع رابطة ما، دون إصرار على ضرورة تطابق الأولويات الوطنية مع الأولويات العلمية. ولم أعد أرى مع مغيب شمس الخامس من يونيو سوى أوْلوية واحدة على المستويين الوطني والعلمي هي التصدي للخطر الإسرائيلي. ولكن كيف؟ لم يكن لدي اختيارات كثيرة؛ فالقتال الفعلي، وهو أرقى وأهم أوجه التصدي المنشود كان بالنسبة لي وبفعل عوامل كثيرة أبعد حتى عن مدى الأمنيات.

ومن ثم لم يعد أمامي سوى أن أضع ما أعرفه في خدمة من مارسوا ويمارسون بالفعل قتال العدو الإسرائيلي. ولست بالذي يعرف الكثير. فكل ما أعرفه بحكم تَخَصُصِى الأكاديمي كان وما يزال قدرًا متواضعًا من علم النفس. ولكن لم يكن بدٌّ من محاولة تسخير ذلك القليل الذي أعرفه لخدمة صراعنا مع العدو. ولعل محاولتي إن لم تُفد المقاتلين تقيني الانهيار عجزًا ومرارة. هكذا كنت أفكر عندما بدأ اهتمامي بتحصيل نوع من المعرفة النفسية بالعدو الإسرائيلي. هكذا كانت البداية ولم يكن الطريق أمامي ممهدًا، بل كان ـ وأكاد أقول وما يزال ـ وعرًا مقفرًا مليئًا بالحسَك والشوك. . .».

كانت تلك هي الكلمات التي عبرتُ بها عن نفسي، والتي آثرْت أن أنقلها حرفيًا عن تسجيل صوتي لوقائع مناقشة أطروحة الدكتوراه كما أذيعت من الإذاعة المصرية آنذاك.

لقد كان جوهر الأزمة التي تشير إليها تلك الكلمات هي أنني وجدت نفسي مطالبًا «وطنيًا» بتسخير معرفتي النفسية لدراسة العدو الإسرائيلي، ولكنني كدارس مجتهد لعلم النفس وجدت نفسي مطالَبًا «علميًا» بالتخلي عن عدائي للعدو الإسرائيلي وتحيزي ضد هذا العدو، وإلا أصبحَت دراستي له لغوًا لا طائل وراءه. ولم أجد بُدًّا من مراجعة مسلَّماتي العلمية الأساسية. هل صحيح أن الانحياز يهدد العلم الموضوعي؟ وهل من سبيلٍ لتخُلص الإنسان بما هو إنسان من انحيازه؟

وهل من الممكن أن يتخلى الإنسان عن انحيازه مؤقتًا خلال بحثه العلمي ليعود إليه من جديد بعد إنجاز هذا البحث؟ واستغرقتني هذه التساؤلات طويلاً. وتَضمنَت صفحات أطروحتي المشار إليها للحصول على درجة الدكتوراه عرضًا لمسيرتي بصدد محاولة الإجابة عن تلك التساؤلات، أستأذن في نقلها عن مستهَل الفصل الخامس من فصول تلك الأطروحة التي صدرت طبعتها الأُولى ضمن منشورات مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس عام ١٩٧٥، وعنوانها «دراسة في الشخصية الإسرائيلية: الإشكَنازيم».

«إن الدراسة السيكولوجية للتجمع الإسرائيلي من موقع مصري قد فرضت علينا صراعًا بدا في أول الأمر وكأنه حتمي بين مقتضيات التجرد العلمي ومقتضيات الالتزام الوطني، وكاد ذلك الصراع أن يتحول إلى قيْد يعوق إمكانية المضي في الدراسة. ثم لم يلبث أن تحول إلى تساؤل مؤدَّاه: هل ثمَّة صراع حقًا بين مقتضيات التجرد العلمي، ومقتضيات الالتزام الوطني؟ وأدى طرح ذلك التساؤل إلى سلسلة متتالية من التساؤلات المترابطة: هل ثمة تعارض بين الانحياز والموضوعية، أم أن التعارض الحقيقي إنما هو بين الذاتية والموضوعية؟ أليس من فرق بين الانحياز والذاتية؟ أليس من فرق كذلك بين الحياد والموضوعية؟ هل صحيح أن ثمة طريق محايد غير مُنحاز يؤدي إلى معرفة حقيقية، خاصة في مجال العلوم الإنسانية؟ وإذا لم يكن بدٌ من الحياد لكي تتحقق المعرفة العلمية الموضوعية، فكيف للإنسان أن يعرف أعداءه، أو أصدقاءه معرفة علمية؟ ألا يعني هذا استحالة معرفة العدو وأيضًا استحالة معرفة الصديق؟ هل الطريق ممهد فحسب لمعرفة أولئك الذين لا يتخذ الإنسان منهم موقفًا منحازًا مُسبقًا، أي أولئك الذين ليسوا بأصدقاء وليسوا بأعداء؟ تُرى وهل يهتم الإنسان عادة بمعرفة هؤلاء أم أن اهتمامه إنما ينصب على معرفة أولئك الذين يحبهم وأولئك الذين يكرههم؟ وهل من إمكانية لأنْ يؤجل المرء اتخاذ موقفه إلى أن ينتهي من بحثه؟ أم أنَّ اتخاذ مثل هذا الموقف هو بمثابة المبرر أو الدافع الذي يدفعه إلى البحث؟ هل علماء النفس الذين تصدَّوا ويتصدوْن لدراسة العديد من مشكلات الإنسان المعاصر الملحّة قد

أجَّلوا اتخاذ مواقفهم حيال تلك المشاكل إلى ما بعد قيامهم بدراستها دراسة محايدة؟ تُرى هل يمكن مثلاً لعالـم أمريكي أن يتصدى لدراسة مشكلة التعصب العنصري حيال الزنوج دون أن يكون مهتمًا بتلك المشكلة بمعنى أن له موقفًا ما منها دفعه بالتالي إلى دراستها؟ . . . الانحياز يعني اتخاذ موقف مُسبق يُحتمل أن يكون موضوعيًا، ويُحتمل أن يكون ذاتيًا، أي يمكن أن يكون صحيحًا، ويمكن أن يكون خاطئًا، أما الذاتية فتعني ألا يرى المرء إلا أفكاره هو، وأن يراها على أنها وقائع خارجية. . . ».

لقد مضت على هذه الكلمات سنوات طوال، حققت خلالها العلوم الطبيعية والإنسانية إنجازات ضخمة، وتغير من ملامح تلك العلوم الشيء الكثير. وقد أُتيح لي خلال تلك الأعوام الطويلة أن ألتقي مرة بطلاب الدراسات العليا من دارسي الهندسة، وأن ألتقي أحيانًا بأقرانهم من دارسي الطب فضلاً عن لقاءاتي المستمرة تقريبًا بدارسي العلوم الإنسانية عامة وعلم النفس على وجه الخصوص. وكنت ألحظ خلال تلك اللقاءات أن الكثرة الغالبة من أبنائنا، بل ومن زملائنا، ما زالوا على يقينهم المعهود من خطورة التحيز على العلْم وضرورة الحياد بالنسبة لرجل العلم. وقد كنت وما زلت حريصًا في مثل تلك اللقاءات على الإشارة إلى أهمية التفرقة بين الانحياز والذاتية، طارحًا من الأمثلة والاستشهادات ما يتناسب مع طبيعة تخصصات المشاركين واتجاهاتهم، محاولاً أن أحذِّر من أن محاولة التنصُّل من الانحياز ـ الذي هو صورة من صور الانتماء ـ إنما تدفع برجل العلم إلى واحد من طرق ثلاثة بالغة الخطورة:

الطريق الأول: يؤدي برجل العلم إلى أن يقصِر جهده العلمي على توافه الموضوعات حيث يستطيع أن يلتزم حيالها بحياد صادق مستبعدًا كل ما يثير لديه اهتمامًا اجتماعيًا حيًّا. فإذا بصاحبنا ينصرف بعلمه عما يَعنيه، متجهًا إلى موضوعات لا تعْنيه، وقد لا تغْني غيره. ولعل ذلك يتفق مع ما سبق أن توصلت إليه خلال مسْح أولي لموضوعات البحوث الأكثر انتشارًا في مجال علم النفس الاجتماعي اتضح من خلاله أن المجالات التي تعاني من ندرة بالغة من حيث اهتمام الدارسين بالتصدي لموضوعاتها هي مجالات: الدين، والجنس، والسياسة. ولنا أن نتصور ماذا يبقى لرجل

علم النفس الاجتماعي بعد استبعاد تلك المجالات.

أما الطريق الثاني: فإنه يدفع برجل العلم إلى مخادعة نفسه مُنكِرًا انحيازه مستنكرًا له، ثم إذا بنا نجده غارقًا في الذاتية حتى أذنيه. ويكفينا أن نشير في هذا الصدد إلى ما أسفرت عنه دراساتُ مقاييس الذكاء الأمريكية الشائعة بتشبعها بتحيُّزات اجتماعية صارخة، وكيف أن حِرص أصحاب تلك المقاييس على إنكار تحيزاتهم قد أدى إلى تحول مقاييسهم إلى أدوات ذاتية خالصة.

أما الطريق الثالث: وهو أخطر تلك الطرق فيتم من خلاله استدراج رجل العلم وقد انبهر بتقدم الأدوات «الموضوعية» للعلم الغربي لكي يضع خبرته العلمية، ومعلوماته الميدانية، بل وكيانه الشخصي أحيانًا في خدمة أعداء قومه، ملتحِفًا بتلك العباءة المهترِئة، عباءة العلم المحايد الذي لا وطن له، ولا انحياز لدى رجاله.

إن الاستجابات التي يثيرها الطرْح السابق للمشكلة، والتي ما زلت ألمسها في عيون الكثرة الغالبة من الأبناء والزملاء وعلى ألسنتهم، تشير إلى أن ما تضمنته كلماتي التي مضت عليها السنوات الطوال ما زالت ـ للأسف ـ صالحة للتكرار: «. . . لم يكن الطريق ممهدًا، بل كان ـ وأكاد أقول وما يزال ـ وعرًا مقفرًا مليئًا بالحسَك والشوك».



٣ ـــ العلوم الاجتماعيّة

بين التحديث والتغريب:

نموذج علم النفس

د. رفيق حبيب

في عصر العلم يحاول كل مجتمع اللحاق بالركْب فيركز على تطوير أدائه وممارسته العلمية. ويتزايد الاهتمام بتحقيق الإنجاز العلمي دون أن يتوافر اهتمام مماثل لمراجعة الممارسة والمفاهيم العلمية. وفي العالم الثالث تسود النظرة المتعلقة بالعلم باعتباره الدليل العملي على التطور؛ فإذا حققنا إنجازًا علميًا، أو إذا أدخلنا تطبيقًا علميًا جديدًا كان ذلك مؤشرًا لمدى قدرتنا على تحقيق التقدم.

فأصبح التقدم يقاس بمدى استيعابنا للعلم، ومدى قدرتنا على نقل التطورات العلمية في أقصر فترة ممكنة. فإذا استوردنا آلة بعد فترة وجيزة من إنتاجها، أو إذا طبقنا تجربة علمية بعد تطبيقها في الدول المتقدمة مباشرة ـ كان ذلك الدليل العملي على تقدمنا؛ ففهْم ما ينتجه الآخرون من علم، ومحاكاة هذا العلم هي المؤشرات السائدة لتحديد تقدمنا.

ولكن العلم في حد ذاته ليس هدفًا، بل وسيلة؛ فهو طريق لتطوير الحياة، وتغيير الواقع والنموذج العلمي المتَّبع في الدول المتقدمة يحتل مكانته من قدرته على تغيير الواقع، بالكيفية التي تُرضي شعوب تلك الدول، وفي العالم العربي ـ كما في العالم الثالث ـ لا نكتفى فقط باستيراد العلم، ولكننا نستورد أيضًا الصورة المثالية للحياة فيتعلق المجتمع النامي، بنموذج الحياة في الدول المتقدمة مما يدفعه إلى المزيد من الاستيراد

العلمي حتى يحقق النموذج الحياتي المستورد من خلال النموذج العلمي المستورد.

ولكن هل نحقق بذلك التقدم العلمي أو الرفاهية الحياتية؟ فهل يمكن استيراد العلم، وتحقيق الرِّيادة العلمية الأصيلة؟ أي هل يمكن استيراد العلم، والتفوق على مصدره؟ وكذلك هل تتحقق السعادة والإشباع المجتمعي من خلال النموذج الحياتي المستورد؟ وهل حقًّا ما يُسعد الآخرين سوف يُسعدنا بالضرورة؟

لعل الواقع يؤكد أننا قد نقلد الآخرين دون أن نصبح مثلهم؛ فاستيراد الشيء لا يواكبه استيراد لمنجَزاته الإيجابية، فعندما ننقِل العلم الحديث من الدول المتقدمة ننقل في الواقع الشكل والممارسة، دون أن نستطيع نقل الدور التقدمي للعلم فالوظيفة التقدمية للعلم ترتبط بظروف المجتمع الذي نشأ فيه، فالمفاهيم والمناهج التي حققت التقدم في دول بعينها ـ: لم تكن قبل ذلك أساسًا لتقدم حضارات سابقة، بل كانت إبداعًا جديدًا يلائم مبدِعُه، وعندما ننقل العلم عن الآخرين نحرم أنفسنا من التقدم الحقيقي؛ لأنه رهن بقدرتنا على إبداع نماذج علمية وحياتية جديدة تعبر عن خصوصيتنا الحضارية.

ومن التاريخ يتضح أن الغرب في العصور الوسطى لم يكن متقدمًا قدْر تقدم الحضارة العربية الإسلامية. وفي ذلك الوقت تعلق الغرب بمنجَزات الحضارة العربية، وأخذ عنها؛ ولكن الغرب لم يحقق التقدم حينما كان أسيرًا للتأثيرات العربية؛ بل حقق التقدم من خلال نقد الفكر العربي، والاستفادة منه ومحاولة تجاوُزه، فعندما كان الفكر المسيحي الغربي يعاني من الجمود كان الفكر والفلسفة الإسلامية في أوْج مجدها، فانتشرت تأثيرات الفارابي وابن سينا وابن رُشد، وأصبح لهؤلاء المفكرين أتباعاً في الغرب، خاصة في المناطق القريبة من الدول العربية، على ساحل البحر الأبيض المتوسط. لكن الفكر الغربي لم يحقق التقدم في المجال الفلسفي أو الديني إلا عندما حاول تجاوز الفكر العربي، فتعلم منه، وتخطاه ليقدم فكرًا غربيًا جديدًا، يلائم المجتمع الغربي، فظهر القديس تومُا الأكويني.

واليوم في عالمنا العربي لم نتجاوز بعدُ فكر الآخر، ولم نتخطَّ بعدُ مرحلة الانبهار بالآخر. فما زال العلم عندنا يقاس بالنَّقل، لا بالإبداع، ويقاس بالتقليد لا بالاختلاف، وهي مرحلة تاريخية حتمية تواكب لحظات التأخر حيث ينجذب العقل لمن هم أكثر تقدمًا، ولكن الدخول في مرحلة متقدِّمة يتلازم مع تجاوز مرحلة الانبهار المراهِق، إلى مرحلة التمرد على الحضارة السائدة، ونقدها وتجاوزها بإبداع جديد.

ولكن يبدو أن مرحلة الانبهار طالَت أكثر مما ينبغي، ومرحلة النقل تجاوزت وظيفتها المرحلِية، وبالتالي تمادت مرحلة التخلف فتزايدت خُطوات التقهقر. وإذا كان لذلك أسبابه، فما يهمنا منها تلك العوامل التي تعرقل مسيرة العِلْم العربي لتجعله علمًا منقوّلا، ومنهجًا مستوردًا.

ويرى محمود الذوادي (١٣ : ١٦٤) أن الطرف الأدنى في سلَّم التقدم يميل إلى تقبُّل أو السماح بتسرب العناصر الثقافية من الطرف الآخر المهيمِن. فالشعور بالدونيَّة الحضارية يجعلنا نقْدم على تشرُّب المنتجات الثقافية المستوردة لتحسين صورتنا أمام أنفسنا وأمام العالم، ونظرًا لسرعة التقدم العلمي المعاصر، يتزايد ميلنا إلى استيراد العلم؛ لأنه يظَل كهدف بعيد متحرك يجذبنا له، دون أن نجد اللحظة الكافية للتوقُّف وتقييم واقعنا.

وعبْر فترة زمنية طويلة، استوردنا العديد من المفاهيم والقيم التي جعلت الذات الأصيلة غائبة ففقدنا محكَّات التقييم الجيد، وفقدنا الذات المرجِعية التي تمكننًا من تحديد تميُّزنا عن الآخر، فأصبحنا، كما يرى عبد الوهاب المسيري (٧ : ١٠)، ندرك واقعنا من خلال نماذج معرفية مستورَدة فيما أسماه المسيري بالتبَعية الإدراكية.

من هذه العوامل وغيرها كانت لحظة إدراك الذات الأصيلة، ولحظة تفتُّح العقل على الإبداع الحقيقي، ولحظة الانفصال عن الآخر الدخيل، والالتصاق بالأنا الخاصة كانت تلك اللحظة تبتعد أكثر مما تقترب، ولكن الواقع العلمي المعاصر للدول العربية يشهد على الأقل مرحلة السعي لتحقيق تلك اللحظة.

ويحدد برهان غليون (١ : ٤٣٦) مشكلة العلم العربي في أهم إشكاليات هذا العلم، ومنها.

١ ـ افتقاد الممارسة العلمية العربية للتجربة الخاصة، التي ينبع منها الإنجاز العلمي حيث نستورد الإنجاز، ونفقد فرصة التجربة.

٢ ـ افتقاد العلم العربي للإبداع الأصيل.

٣ ـ نقل المناهج العلمية، والنظرية كما هي، وكأنها مطلَق، وهو ما يتعارض مع طبيعة العلم نفسه.

٤ ـ لا ينبع العلم العربي من التفاعل الاجتماعي، بل يضاف لهذا التفاعل ويضاف للواقع الاجتماعي.

٥ ـ يُستورد العلم ويُستهلك مثل السلع والأشياء.

وتحدِّد هذه الملامح أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، فهذه العلوم ليست مثل حقائق الفيزياء والكيمياء فالحقائق الفيزيائية والطبيعية يمكن أن تُنقل كما هي من مجتمع إلى آخر، أما الحقائق الاجتماعية فلا يجوز نقلها. وحتى بالنسبة للعلوم الطبيعية، فإن نقل المعرفة العلمية يجب أن يتلازم مع إعادة صياغة هذه المعرفة اجتماعيًا. فإذا نقلنا الحقيقة ونقلنا تطبيقَها ـ فإننا بذلك ننقل نمَطًا متكاملاً من الحياة، ونستورد وضعًا مجتمعيًا لا ينبع من واقعنا، وفي العلوم الاجتماعية، تتزايد مخاطر النقل، فيُضاف إلى خطر نقل وظيفة المعرفة العلمية، خطر نقل هذه المعرفة في حد ذاتها.

فالمعرفة العلمية: النفسية والاجتماعية، التي تستقى من مجتمع آخر ليست معرفة علمية إذا نقلت كما هي إلى مجتمعنا، ولا يتوقف ذلك على حدود النتائج، بل يتعدى ذلك إلى النظرية والمنهج. ففي علم النفس، درج العلماء العرب على إعادة إنتاج الحقائق العلمية المكتشَفة في الدول المتقدمة خاصة الغرب. فإذا أُجريت دراسة ما في الغرب، فإننا نجد باحثًا أو أكثر يقوم بإعادة الدراسة من خلال نفس المنهج ونفس الأدوات، وعندما يصل إلى نفس النتائج يعتبر ذلك دليلاً لا يدخله الشك في عالَمية الحقيقة النفسية، ويتوقف دور الباحث العربي على التمصير والتعريب

وهكذا، أي تحويل الأداة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، بحيث يصل إلى صياغات عربية لها نفس الدلالة المعنية في الصياغة الأجنبية.

ولكن التعريب لا يصل إلى حدود أكبر من ذلك فإذا أراد باحث دراسة سِمة الانبِساط كان عليه تعريب مقياس للانبساط. أو تكوين مقياس جديد لهذه السِّمة على غرار المقاييس الأجنبية، ولكن نادرًا ما يقف الباحث عند مفهوم الانبساط نفسه أو مفهوم السمة أو مفهوم القياس؛ فكلها تُعد من حقائق العلم الموضوعي، وبالتالي من الحقائق المحايدة وغير المتحيزة حضاريًا، ومن هذا المفهوم المقدَّس عن الموضوعية العلمية المحايدة المطلقة تخرج أشد العوائق ضَراوة، لتمنع العقل العربي من إعادة التفكير في العلم مفهومًا ومنهجًا، ومن تلك الموضوعية المزعومة يظل النقل على حساب العقل.

وهم الحياد وحتمية التحيز

من أهم إشكاليات العلوم الاجتماعية إذن هو ذلك المفهوم المقدس عن الحياد العلمي، والموضوعية المطلقة، أو النسْبية ولكن في حدود ضيقة. فالعقل العربي جريًا وراء وهم الحياد نقَل العلم الاجتماعي؛ لأنه موضوعي بالضرورة: ولهذا فهو صالح لكل مجتمع. وإذا كنا نحاول على استحياء البحث عن علم عربي فإن تلك المحاولة تتعرض لأشْرس حرب بسبب تلك المفاهيم الطوباوية المثالية عن الموضوعية العلمية المزعومة.

لهذا فالبداية تكمن في إعادة صياغة مفهوم العلم، وتحديد دلالة الموضوعية. فالموضوعية تعني إمكانية إعادة اكتشاف الحقيقة من خلال العديد من الباحثين، أي تعني وجود اتفاق جَماعي حول هذه الحقيقة، ولكن ذلك ينتج أولاً من محاولة اكتشاف الواقع بمنهج مضبوط علميًا. أما عندما نستورد مفاهيم ومكونات علمية، فإننا نحاول إعادة اكتشاف هذه المفاهيم في واقعنا قَصْرًا، ولا نحاول اكتشاف الواقع في حد ذاته. وأيضًا فإن اكتشاف جانب معين من الواقع يرتبط أساسًا بوظيفة العلم الاجتماعية، فربما يحتاج علم النفس الأمريكي إلى اكتشاف الجوانب والإمكانيات الإيجابية للعُدوانية مثلاً عندما يركز على التنافس المستمر،

وصراع الأنا مع الآخر، ولكن ذلك ينبع من مجموعة القيَم الأمريكية التي تؤكد على أهمية التنافس كقاعدة تحكم قوى السوق البشرية، والتنافس في حد ذاته مفهوم عام، وربما عالمي؛ ولكن أسلوب قياسه، وتحديد معناه، وتعريف قيمته السلبية والإيجابية، وكيفية توظيفه اجتماعيًا ـ: كلها جوانب ليست عالمية، ولا محايدة بل هي نِتاج لطبيعة المجتمع. ونقلها من مجتمع إلى آخر هو محاولة لتحوير صورة مجتمع لحساب الآخر.

ويؤكد حيْدر إبراهيم علي (٢: ١١١) أن فكرة الموضوعية أو العلم الخالي من القيَمية والأحكام الأخلاقية، فكرةٌ مضلِّلة للباحثين العرب، وهي كذلك؛ لأنها تؤدي إلى نقل لا الحقائق العلمية وتطبيقاتها ومنجزاتها فقط، ولكن إلى نقل القيَم والأحكام الأخلاقية المتضمَّنة في هذه المنجَزات العلمية، فعندما نعيد استخدام منهج تربويّ، كتطبيقٍ لأحد العلوم الاجتماعية، فإننا نستورد مع هذا التطبيق قيمَ وأخلاق المجتمع المُصَدِّر للعلم.

وتتزايد درامية الصورة عندما يحاول الآخر المتقدم إقناعنا بموضوعية العلم، وحتمية استيعاب العلم الحديث، حتى نواكب التقدم المعاصر، وعندما نقتنع بالموضوعية المطلقة، وننقل العلم ننقل معه قيم الآخر المتقدم، فلا نتبع الآخر في المنهج والمحتوى العلمي فقط؛ بل نتبعه في القيم والأخلاق والعادات أيضًا. وهنا تكمن خطورة العلم الاجتماعي، فقد يكون وسيلة ناجحة لتحقيق التبعِية الثقافية والسلوكية والقيَمية والأخلاقية، أي قد يكون طريقًا لتكريس التبعية الحضارية في كل صورها.

بهذا قد يؤدي العلم على الأقل عن غير قصد إلى الاستعمار الحضاري والعلمي. فعندما ننخرط في نقل العلم المستورَد ننقل معه أسلوبًا محددًا في تخطيط الحياة، فمن خلال التطبيقات الحديثة لعلم النفس ذاع استخدام الأجهزة التعليمية والتعلُّم بالحاسب الآلي، وغيرها من الوسائل التعليمية الحديثة. ومن الواضح أننا قد انبهرنا بهذا التقدم وننتظر اليوم الذي ننقل فيه هذا الإنجاز العلمي، ولكن ألا يجب أن نتساءل عن

مضمون هذه الرؤية العلمية؟

إن معيار التقدم الغربي يركز على تحقيق الكَم، وتحقيق التطوير التكنولوجي المستمر. ولأن الصناعة أصبحت تعتمد على الآلة؛ لا على يد الإنسان؛ أصبح الدور الحقيقي للإنسان أن يقدم أفكارًا وأساليبًا جديدة لتحقيق المزيد من الوفرة والتِّقانة. وهكذا يحاول العلم تحقيق نموذج الإنسان، المبدِع، الآلة. وهو ذلك الإنسان الذي يحقق الإبداعات المطلوبة بأسلوب ميكانيكي مُبْرَمَج، فكان التعليم باستخدام الحاسب الآلي، وكان تحويل الإنسان إلى حاسب آلي مبدع، أو إلى آلة إبداع، يستخدمها الحاسب الآلي.

وأيًا كان المثال السابق، وما له من دلالة، فهو مجرد محاولة للتفكير الموضوعي المتحيز أي التفكير العلمي المتحيز للمجتمع الذي نفكر له، ومن أجله. فالعلم موضوعي ومحايد بمعنى قدرة الباحث على الملاحظة المستقلة عن التأثيرات الذاتية أو الخارجية الدخيلة. ولكن ما يختاره الباحث موضوعًا للملاحظة، وما يختاره وسيلة للملاحظة، وما يختاره مبحوثًا للدراسة، كلها اختيارات من الباحث لا تعبر عن مِزاجه الشخصي، بقدر ما تعبر عن الوضع الخاص المتحيز للعلم داخل كل مجتمع، أي الخصوصية العلمية الاجتماعية، تلك الخصوصية التي تدفع مجتمع إلى الاهتمام بالشباب في وقت قد لا يمثل فيه الشباب موضوعًا ساخنًا لمجتمع آخر. وعندما نستورد العلم ننقل معه هذه التحيزات، فنهتم بفئة من المجتمع في وقت لا يلائم هذا الاهتمام، أو نركز على سلوك هامِشي، ونترك سلوكًا آخر جوهريًا، أو غيرها من التحيزات التي تشوّه في النهاية صورة الواقع، وتخلُق له صورة علمية مشوهة يُفترض فيها أنها الموضوعية المطلقة، وبالتالي لا يمكن رفضها فتصبح الصورة المشوَّهة، هي الحاكمة والمسيطرة على حركة المجتمع.

بهذا المعنى، يمكن اكتشاف تحيز العلم، فهو متحيز لمجموعة القيم التي نبع منها، ونبع ليؤكدها. أي أن العلم، خاصة الاجتماعي متحيز بالضرورة إلى الوظيفة الاجتماعية التي وجد من أجل تحقيقها.

فقد يكون العلم النفسي في أمريكا هادفًا إلى تأكيد الذاتية والفردية وروح المنافسة، أما العلم النفسي في الاتحاد السوفيتي، فقد يهدف إلى تأكيد الروح الجَماعية، وعدم تميز كل فرد عن الآخر، وهكذا فكل مجتمع له أهدافه الاجتماعية والسياسية، كما له قيَمه ومعاييره الخاصة، لهذا يركز العلم في كل مجتمع على تأكيد القيم والمعايير الخاصة بهذا المجتمع. كما يركز على تحقيق أهداف المجتمع الخاصة.

وهو ما يؤكده عادل حسين (٦ : ٢٢)، حيث يذكر أن العلوم الغربية متحيزة لأنها ترتبط بالدولة وخُططِها أو ترتبط بالإيديولوجية السائدة. فهناك أكثر من جانب للتحيز، فقد يكون التحيز ناتجًا من الوظيفة الخاصة التي يقوم بها العلم في مجتمع ما فيكون تحيّزه واضحًا في اختياره لموضوعه، والمشكلات التي يبحثها وغيرها ولكن التحيز قد يصل إلى الحقائق العلمية نفسها، فبسبب الطبيعة الخاصة لكل مجتمع في كل فترة زمنية يتجه العلم نحو التركيز على بعض المسلَّمات والقيَم المحددة سلفًا مما قد ينتج عنه تحيز الرؤية العلمية تجاه اكتشاف حقائق دون الأُخرى.

ويتأكد ذلك بوضوح، من خلال تاريخ العلم، حيث نجد تغيّرًا ثوريًا في المناهج والنظريات العلمية عبر المراحل والعصور التاريخية. فكل مرحلة حضارية تتزامن مع تغيرٍ في النظرية والمنهج العلمي وهو التغير الذي قد يكون محصَّلة لتغير الحضارة، أو يكون سببًا لهذا التغير أو كليهما معًا. فإذا افترضنا أن العلم الاجتماعي موضوعي ومحايد ومطلَق وغير متحيز، كان ذلك الاعتراف يعني أننا نفترض ثبات العلم، وبالتالي ثبات الحياة والحضارة وهو ما يخالف الحتمية التاريخية المتطورة، فالتغير الحادث في العلم الاجتماعي بين عام وآخر ليس هو التغير الذي نقصده، فهذا تغير تدريجي مستمر، ولكن التغير الذي نقصده هو تلك الثورات العلمية التي تشهد تغيرًا جذريًا في النظرية والمنهج والتطبيقِ، وبالتطبيق تتواكب مع انتقال مجتمع أو مجتمعات من مرحلة حضارية إلى أُخرى.

بين الشرق والغرب

إن المتابع لعلم النفس في الدول الشرقية والدول الغربية أي في

النظم الاشتراكية والنظم الرأسمالية يلاحظ وجود تشابه واختلاف. والتشابه ينبع من الإطار الحضاري العام الذي أفرز الحضارة الأوروبية المعاصرة، بشِقيها الاشتراكي والرأسمالي أما الاختلاف فينبع من التميُّز المجتمعي والحضاري والخاص بكل نظام، وبالتالي ينبع من المتطلّبات الخاصة بكل مجتمع، والتي يعمل العلم على تحقيقها.

والقاسم المشترك بين الدول الاشتراكية والرأسمالية، يظهر في الجذور التاريخية لعلم النفس، والتي تمثل المنبع الحضاري العام للحضارة المعاصرة، وإذا تناولنا على سبيل المثال، جذور علم نفس الشخصية (انظر ١٦)، فنجد أنها تتركز في:

١ ـ الطب الإكْلينيكي الأوروبي بمفاهيمه عن المرض العقلي، واتجاهاته الفسيولوجية الميكانيكية.

٢ ـ القياس النفسي، وهو يمتد بجذوره إلى تجارب القياس العُضْوي الحسي.

٣ ـ المدرسة السُّلوكية، والتي تركز على دراسة ثنائية المنبِّه الاستجابة.

٤ ـ الدراسات الجِشْطالتيّة وخاصة لدى المدرسة الألمانية والتي تركز على دراسة الصور الإدراكية الكلية. وهذه العناصر تدفعنا للبحث عن جذور علم النفس الحديث، وهو علم أوروبي المنشأ تطور في صورة العديد من المدارس الغربية والشرقية. ولكن كل هذه المدارس تعود إلى ثلاثة جذور، هي:

١ ـ الدراسات العُضْويّة الحسية.

٢ ـ الدراسات الطبية خاصة الفِسيولوجي.

٣ ـ الدراسات البَيولوجية الدارْوِنية، خاصة مفهوم القياس المقارن والتوزيع الاعتدالي.

من هذه العناصر ظهر علم النفس الحديث في أوروبا الشرقية

والغربية، كما في أمريكا وروسيا. ولهذا ظهر القاسم المشترك بين هذه المدارس والمجتمعات؛ لأنها اشتركت جميعها في مرحلة حضارية واحدة، ولكن كل مجتمع مثّل صورة من صور هذه المرحلة الجديدة، ويتركز هذا العامل المشترك في الطبيعة العلمية الصارمة، والمنحَى الميكانيكي الجزئي، والالتصاق بعلم وظائف الأعضاء وعلم الأحياء، كما تتأكد العوامل المشتركة والملامح المتجانسة من خلال التمسك الواضح بالمفاهيم الطبية حول المرض والصحة.

من هذا المناخ ظهر علم النفس الحديث أو علم النفس العِلمي، وهو يمثل المدرسة الأوسع انتشارًا، والأكثر تأثيرًا في عالم اليوم، وتركز هذه المدرسة على محاكاة العلوم الإنسانية والاجتماعية للعلوم الطبيعية، وبالتالي فهي المدرسة الداعية بقوة إلى الموضوعية العلْمية، وقدرة العلم على تجاوز التحيز البشري والحضاري.

وهذه المبالغة في تأكيد العِلمية ناتجة من الأصول العلمية الأُولى، وما بها من التصاق بالعلوم الفسيولوجية والبيولوجية والفيزيقية، وبالفعل كانت التجارب الأُولى أقرب إلى مجال العلوم الطبيعية منها إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. فتركزت التجارب حول العلاقة بين إفراز اللعاب ورؤية الجائع للطعام. وحول قدرة العين على التفريق بين الألوان، وغيرها من أنواع السلوك العُضْوي. ولكن حتى هذه الموضوعات لا تخلو من الجانب الاجتماعي والفروق الحضارية، وهو ما لم يكن موضع دراسة.

وعندما انتقل العلم الاجتماعي والنفسي إلى مزيد من الموضوعات الشائكة والمعقدة احتفظ مع ذلك باتجاهاته الميكانيكية، ومنْحاه الحَيَوي العضوي. وهنا تجاوز العلم حدود الموضوعية المفترضة. وأصبحت معظم البحوث تميل إلى تأكيد الميكانيكية القانونية العلمية للسلوك البشري، فدُرِس التفاعل الاجتماعي بأسلوب يقترب نظريًا ومنهجيًا من دراسة تأثر حدقة العين بالضوء.

هكذا سيطرت الحتمية المادية الميكانيكية على علم النفس، سواء في الشرق الاشتراكي، أو الغرب الرأسمالي. فكلا النظامين يعتمد على تأكيد

المادية كقيمة حياتية ومجتمعية، وهو ما نتج من خروج هذه الحضارة من رحم التطور الصناعي والتكنولوجي، الذي أكسب الحضارة من روحه، فجعل المادة تسيطر على الإنسان، والإنسان يسيطر على المادة.

وبرغم اختلاف وظيفة الفرد في المجتمع الاشتراكي عنه في المجتمع الرأسمالي، إلا أن كِلا المجتمعين أكد الحتمية المادية الميكانيكية، وبالتالي أكد وجود قوة دافعة للفرد والمجتمع تجاه مصير محدَّد دون الآخر. وهكذا اختُصر الإنسان إلى آلة عقلية، عندما اختُصرت وظيفته إلى منتج ومبدع صناعي سلعي، فوجود الإنسان في النظام الاشتراكي والرأسمالي يرتبط بقدر ما يستطيع إنتاجه من الأشياء والكَم، وبقدر ما يستطيع الوصول له من تطوير في التِّقانة، وتحديث في المنتج الاستهلاكي. وإذا كان هذا هو دور الفرد، فإن العائد المتاح له من هذا الدور، هو المزيد من الاستهلاك وتحقيق الرفاهية، وإن اختلف العائد في الدول الاشتراكية عنه في الدول الرأسمالية.

ولا نحاول هنا تأكيد تشابه مزعوم بين الشرق والغرب، ولكن نحاول اكتشاف تلك الطبيعة المشتركة بين علم النفس في كلا النظامين، وهي طبيعة تنتُج من وجود أصول حضارية وفكرية مشتركة بين الشرق والغرب. ولعل صورة علم النفس في الاتحاد السوفيتي تؤكد ذلك، حيث تبرُز عناصرمعينة في البحوث العلمية، ومنها (انظر: ١٤) التركيز على السلوك والمدرسة السلوكية، ومحاولة الكشف عن العلاقة بين الوعي والسلوك، وسيادة النظرية الپافلوفية، والتي تركز على نشاط الجهاز العصبي المركزي، والسلوكية العُضْويَّة، من جانب آخر، يركز علم النفس الروسي على التطبيقات العلمية في مجال التعليم، وتطوير طرق التربية، والتوسع في التطبيقات الصناعية.

وهذه العناصر تتشابه مع ملامح علم النفس الأمريكي، حيث تسود السلوكية، بجانب دراسات علم النفس المعرِفي، وتُركِز التطبيقات العلمية على التعليم والتربية والصناعة، بجانب التطبيقات الأخرى. ومع ذلك، سنجد أن الوظيفة الحياتية اليومية لعالم النفس الأمريكي وعالم النفس

الروسي، تختلف في مجالات متعددة. فبرغم التشابه الحضاري، والتشابه في الجذور الفكرية، فإن عند مستوى التطبيق العملي، وعند مستوى تفاصيل هذا التطبيق، يظهر الاختلاف الواضح في قيَم كل مجتمع، وبالتالي الاختلاف بين التطبيقات العلمية، وأيضًا البحوث البحتة بينهما. فإذا كان عالم النفس الأمريكي، يؤكد الحرية الإبداعية، التي قد تؤدي إلى عدم الالتزام بأي معايير صارمة، فإن عالم النفس الروسي قد لا يؤكد هذه القيم بنَفْس الدَّرجه فطبيعة الدولة والنظام، ونظُم السيطرة والتحكُّم في كل دولة تختلف عن الأخرى، وبالتالي يكون على العالِم ابتكار الوسائل العلمية التي تلائم مجتمعه، وتلائم الوظيفة الاجتماعية المكلف بها العلم في هذا المجتمع أو ذاك.

وتظهر الطبيعة الخاصة للعلم، في كل مجتمع، من النموذج الأمريكي كمثال، حيث يسود في النظرية النفسية الأمريكية، اتجاهان هما:

١ ـ المنحى الميكانيكي الفسيولوجي العلمي الكمّي (أنظر ١٨، ٢١، ٢٢).

٢ ـ المنحى الإنساني الوجودي الكيفي (أنظر ١٧، ١٩).

ولا تتوقف الازدواجية عند هذا الحد فقط، بل تتعدى ذلك إلى نوعية القيَم التي يتبناها كل اتجاه، فإذا كان المنحى العلمي الميكانيكي أقرب إلى الحتمية البيولوجية، في حين يقترب المنحى الإنساني من مفهوم الحرية الوجودية، فإنَّ من المتوقع أن تختلف القيم التي ينادي بها كل علم، ولكن الحقائق تؤكد وجود تشابه كبير بين قيَم المدرستين.

فالمدرسة العلمية الميكانيكية ترى أن الإنسان وسلوكه هو نِتاج الحتمية العلمية، والقانون العلمي الصارم، وتختلف وجهة نظر المنظِّرين النفسيين حول مصدر هذه الحتمية، فالبعض يرى أنها تنبع من البيئة (مثل سكِنَر)، والبعض الآخر يرى أنها تنبع من الوراثة والطَّبيعة العُضوية بجانب تأثير البيئة (مثل أيزنك). ومع وجود اختلاف بين التفسير البيئي والتفسير الوراثي العضوي. أو بين التفسير البيئي والتفسير الشخصي، فإن كلاً

الاتجاهين يركز على أهمية وإمكانية تعديل سلوك الإنسان، وكذلك على إمكانية تشكيل السلوك.

فعلى الرغم من الاختلاف بين التفسير البيئي والتفسير الوراثي العضوي، إلا أن كلتا المدرستين تؤكد إمكانية تعديل السلوك بتعديل البيئة المحيطة، ومن خلال أساليب التعلُّم السلوكي، وهذا الاتجاه يعبر بوضوح عن الاتجاه الحضاري السائد في الغرب، والذي يركز على تنميط الفرد بالأسلوب الذي يجعل منه فردًا ملائمًا لنظام المجتمع.

بجانب ذلك تركز المدرسة الميكانيكية، والمدرسة الإنسانية ـ برغم التعارض الظاهري البيِّن بينهما ـ على تأكيد الروح الفردية، وروح المنافسة، وتحقيق الذات، وغيرها. وإذا كانت المدرسة الإنسانية تنادي بمفهوم تحقيق الذات كقيمة فلسفية، فإن المدرسة السلوكية تعمل على تحقيق أكبر قدر من توظيف الفرد واستغلال طاقاته، بالمعنى العملي المباشر، وإذا كانت المدرسة الإنسانية تؤكد على حرية الفرد وفرديته، فإن المدرسة السلوكية تضع الأساليب العلمية، من خلال منهج تشكيل السلوك، حيث يُفترض في هذه الأساليب قدرتها على تكوين النموذج السلوكي المتمتع بالحرية الفردية والتفرُّد الشخصي، فكل اتجاه له منْحاه النظري، وله منهجه العلمي، وله أساليبه الخاصة في تعديل السلوك وتغييره، والأهم من ذلك أن كل اتجاه له تصوره الخاص عن الإنسان، وهو تصور متعارض لدى الاتجاهين، ومع ذلك فإن كلا الاتجاهين قد يعمل من أجل نفس القيم.

ولا يمكننا أن نُغفل الاختلافات، ولا يمكننا تجاهل حقيقة أن المدرسة الإنسانية هي حركة معارِضة للمدرسة السلوكية، وصَرامتِها العلمية الميكانيكية، فهذه أمور واضحة، ولكنها ليست مجال اهتمامنا في هذه الدراسة. فما نحاول توضيحه وتأكيده هو أن العلم له وظيفة اجتماعية مباشرة، ومن هذه الوظيفة ينشأ العلم متأثرًا بالحضارة السائدة، ومؤثرًا عليها. ومن هذه الوظيفة أيضًا يتبنّى العلم القيم التي يفرضها المجتمع عليه، ذلك التبَني الذي يبرر وجود العلم أصلًا، ويسمح له لا بحرية الحركة والفعل فقط، بل أيضًا بالتمْويل وفرصة التطبيق العملي أيضًا

بجانب أن العلم ـ في النهاية ـ هو أحَدُ مؤسسات المجتمع التي ترتبط بالنظام السائد وبالدولة، ما عدا لحظات الثورات.

توظيف إنسان أمْ استغلاله

من الخلفية السابقة، يتضح الإطار النظري السائد في علم النفس، كما تتضح مجموعة القيم التي يعمل علم النفس على نشرها وتأكيدها. ومن هنا تظهر خطورة استيراد العلم، وهي كخطورة استيراد التكنولوجيا والأدوات والسلع الاستهلاكية. فعملية الاستيراد ليست محايدة؛ كما أن هذه المنتجات ليست محايدة، لهذا فاستيراد الفكر أو المنتَج، يؤدي إلى استيراد مشوَّه؛ للقيم والمعايير، وهو استيراد مشوه، لأننا لا نستطيع خلق مجتمع على غرار مجتمع آخر، بحيث يحقق المجتمع المخلوق نفس النجاح الذي حققه المجتمع المبدِع. فإذا استوردنا العلم من الغرب أو الشرق، فلن نصل إلى التقدم الذي حققته الدولة المصدِّرة للعلم، أي لن نحَقق نفس الإيجابيات التي صاحبت ظهور العلم في مجتمعه الأصلي. فالعلم الذي نشأ في الدول المتقدمة، نشأ من خلال توظيف قدْرات المجتمع، وتوظيف قيَمه وآماله، وبالتالي قام العلم بالوظيفة المرجوة منه وحقق متطلَّبات المجتمع، ولكن عندما ننقل هذا العلم، ننقل سلعة نستهلكها، دون أن ننقل الفعالية الاجتماعية التي خلقت العلم.

ويسود في علم النفس العربي النموذج الأمريكي في البحث والنظرية والمنهج، كما في التطبيق أيضًا؛ وذلك لأن علم النفس الأمريكي، يسيطر على مسار علم النفس في العالم، شرقه وغربه، ففي الولايات المتحدة الأمريكية يتركز القدر الأكبر من البحوث النفسية، كما يتركز القدر الأكبر من الباحثين النفسيين، وكذلك يتركز القدر الأكبر من التمويل المالي المتعاظم. ولهذا يؤثر علم النفس الأمريكي على معظم البحوث النفسية حول العالم، سواء في العالم المتقدم الاشتراكي والرأسمالي، أو في العالم الثالث. ولعل لذلك أسبابه، ومن أهمها أن علم النفس بطبيعته الفردية، وتأكيده على قيمة الفرد في مواجهة المجتمع، كذلك بطبيعته الميكانيكية العِلمية التي تؤكد على إمكانية تشكيل السلوك

وتنميط الفرد بالنموذج الحضاري المطلوب، بهذه الطبيعة يقدِّم علم النفس خدمة كبيرة للنظام الرأسمالي، فهو يتيح إبراز قيَم الفرد في مواجهة الجماعة، كما يتيح دفع الفرد إلى التنافس العُدواني الإنتاجي والاستهلاكي، وهي من أهم قيم الحضارة الرأسمالية الغربية.

وإذا كان علم النفس الأمريكي له هذه السيادة، فإن قيم المجتمع التنافسي الرأسمالي الأمريكي، يمكن أن يكون لها السيادة أيضًا. وهنا يبرز الدور الخطير الذي يمكن أن يقوم به العلم على المستوى الدولي، فمن خلال اتِّباع العلماء ـ خاصة في دول العالم الثالث ـ للنموذج العلمي النفسي الأمريكي، يمكن إعادة إنتاج القيم الأمريكية في المجتمعات النامية. وما قد يعجز عنه الإعلام والدعاية والسيطرة الاقتصادية، قد ينجح في تحقيقه النقل المشوه التقليدي للمناهج والمفاهيم والتطبيقات العلمية.

ولا نزعُم وجود دور كبير لعلم النفس في الوطن العربي، ولذلك فإن التأثير التغْريبي لعلم النفس على الحضارة العربية ما زال في حدود ضيقة. ولكن مع تزايد اتجاه الدول العربية نحو التحديث النقْلي والتقليدي عن الغرب، ومع تزايد إنفاق المال على المجالات العلمية، وهي إيجابية على أية حال، فإن تأثير العلوم المستورَدة يتزايد، ومنها علم النفس. وبذلك يساهم العلماء ـ عن غير قصد ـ في إعادة إنتاج صورة مشوَّهة للمجتمع الإنتاجي الاستهلاكي الفردي الرأسمالي، ولأنها صورة مشوهة فغالبًا ما تكون صورة لمجتمع استهلاكي فردي متفكك، دون أن يكون تنافسيًا إيجابيًا، ودون أن يكون إنتاجيًا.

وقد يبدو التصور السابق افتراضيًا أكثرَ من اللازم، ولكنه قريب من الحقيقة، إذا ما حلَّلنا ديناميات العملية العلمية النفسية في صورتها المعاصرة، ففي إحدى الدراسات الغربية النقدية لقياس الذكاء ومفهوم نسبة الذكاء (انظر: ١٥)، يتضح أن مفهوم الذكاء وقياسه يهدف إلى التصنيف التعليمي والتربوي، مما يساهم في عملية التعليم والتشكيل التربوي، ومن ذلك التصنيف تنتقل العملية إلى المجال المهني، حيث التصنيف المهني،

وإعادة توزيع وتشكيل الأفراد في المهن المختلفة، ومن هذا المفهوم أيضًا تأتي أفكار تحسين الذكاء البشري، أولاً من خلال تعديل وتنميط البيئة، وخلق بيئات صناعية، وحتى الهندسة الوراثية، وما تعنيه من تحسين السلالة البشرية.

وهكذا يقوم عالِم النفس التقني بدور كبير، في تنميط وتشكيل وتصنيف الطاقة البشرية، حتى يمكن تحقيق الاستخدام الأمثل لها. وفي الغرب ـ خاصة أمريكا ـ تتزايد أهمية عالِم النفس التقني، الذي يستخدم المقاييس المقنَّنة لتحديد مصير الفرد، فيحدد له الكلية التي تقبله، ويحدد له مستوى التعليم الذي يسمح له بالوصول إليه، ويحدد له الوظيفة التي تقبله، وأيضًا يحدد له الدرجة الإدارية والعلمية أو التخصصية التي يمكن أن يصل إليها.

وهكذا استُخدم مفهوم الذكاء ومقاييسه، لخلق نوع من التصنيف النفسي الحيوي، الذي يحدد مكانة الفرد في المجتمع. ولأن هذا التصنيف ليس محايدًا بالضرورة، بل هو مشبَع بقيم المجتمع ومتطلباته وواقعه؛ لذلك أدى هذا النوع من التصنيف ـ في مرحلة تاريخية سابقة ـ إلى ظهور نوع من العنصرية العلمية. فظهرت دراسات، تزعُم العِلمية، تؤكد على أن الإنسان الأفريقي الأسود، أقل ذكاء من الإنسان الأوروبي الأبيض، وأن الفرق في الذكاء راجع إلى عوامل حَيَوِيَّه، وبعد فترة زمنية اكتشف علم النفس الأمريكي تحيز هذه النظرة، حيث اتضح أن الفرق في الذكاء يعود إلى عناصر ومتغيرات البيئة.

ولكن التحيز والعنصرية العلمية لم تتوقف عند هذا الحد، بل أصبحت عنصرية علمية ضمنية، فعندما يتحدد القبول في المدارس والجامعات، من خلال المقاييس النفسية، يصبح الحد الفاصل للتصنيف والتفريق بين شخص وآخر هو ذكاؤه، ولكن بمعنى أكثر دقة يصبح العامل المميِّز لشخص عن آخر، هو بيئته وما فيها من عناصر للمعرفة وتطوير الذكاء، وبالتالي يصبح الحد الفاصل هو المستوى الطبقي اجتماعيًا واقتصاديًا، وهكذا خلق العلم نوعًا من التمييز المتحيز لطبقة دون

الأُخرى، والمتحيز لمجموعة قيم ومهارات دون الأُخرى. ومن خلال هذا التحيز ودوره في تشكيل حياة الفرد ـ: أصبح المجتمع يضغط على فئاته لكي تنتمي إلى نموذج طبقي اجتماعي محدد، فيصبح الانتماء إلى هذا النموذج شرطًا للنجاح في الحياة، أما الانتماء إلى نموذج آخر فهو الطريق المباشر إلى التهْميش.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فغابة المقاييس الصارمة ـ التي تحدد للإنسان حياته ومستقبله ـ جعلت الإنسان يتحول إلى آلة مبَرمَجة على تحصيل المعلومات، وتدريب العقل على الإجابة عن الأسئلة الذكية لمصمِّم الاختبارات العقلية النفسية فأصبحت القدرةُ على اجتياز هذه الاختبارات ـ: مهارةً يكرِّس الفرد لها من الوقت والجهد، ما يمكِّنه من اختراق شروط المجتمع؛ لكي يحقق لنفسه المكانة، وهذه الحالة، ليست الجانب السلبي لاختبارات الذكاء، بل هي الجانب الإيجابي. فالمجتمع في النهاية ومن خلال اختباراته الذكائية، يحاول تنميط الفرد، حتى يصبح ذلك العقل المبدع بشكل آلي، والمتعلم بأسلوب ميكانيكي، وهذا النموذج الآدمي، هو في النهاية النموذج المرغوب اجتماعيًّا؛ لأنه النموذج الذي تفرضه العملية الصناعية التَّقَنِّية الاستهلاكية.

فإذا كان الإنسان العربي «جماعويًّا»، كما يرى محمد شقرون (انظر: ١٠)، فإن العلم المستورد يحاول إعادة خلقه، كإنسان فردي، متنافس مع الآخرين، ومتنافس مع نفسه، فتصبح أزمة الإنسان العربي، ـ كما يرى شقرون ـ أنه ينتقل قصرًا من الجماعية إلى الفردية.

وإذا حاول مجتمع فرض قيمه على مجتمع آخر بصورة مباشرة ـ: فقد يفشل؛ ولكن إذا نَقل هذا المجتمع قيمه من خلال العلم ـ: فإنه قد ينجح. ولذلك فإن الأمبريقية، والموضوعية العلمية، والتجرد وعدم التحيز، هذه وغيرها، تمثل القنوات التي ينتقل من خلالها العلم المستورَد، محملًا بقيم مجتمعاته الأصلية، ليأتي لنا كعملية موجهة لإعادة إنتاج الإنسان العربي، في صورة لا تلائمه؛ لأنها صورة الآخر المختلف عنه.

ويرى محمد عزت حجازي (١٢: ٢٠ ـ ٢١)، أن هوس الأمبريقية المتطرفة يتضح في:

١ ـ تصوُّر المجتمع كنظام بدون إشكاليات.

٢ ـ ذَرِّية تجزيئية، لا تتناول المجتمع ككل.

٣ ـ محاولة محاكاة العلوم الطبيعية.

٤ ـ معاداة التنظير العلمي.

وقد نتصور أن هذا المنحى، هو مجرد منحى علمي، يمكن أن يوجد في كل مكان أو زمان، وهذا حق، ولكن الاختلاف الدال فعلاً ليس في ظهور منحى أمبريقي متطرف ولكن في المضمون الحضاري والقيَمي لهذا المنحى، فليس كل أمبريقية متطرفة، مثل الأخرى. فكل نظرية لها اتجاهها الفكري الحضاري، كما لها قيمها ومعاييرها وأحكامها الأخلاقية. والأمبريقية المتطرفة في حد ذاتِها ليس إلا حالة علمية وعقلية عامة، تسود في هذا المجتمع أو ذاك، وفي هذا الزمان أو غيره. والفرق الحقيقي يكمن في مضمون كل اتجاه أمبريقي، فقد يكون الاتجاه الأمبريقي مؤكدًا على قيم الاشتراكية، والتشابه بين البشر، كما في علم النفس الروسي، أو قد يكون الاتجاه الامبريقي مؤكدًا على قيم الرأسمالية والاختلاف بين فرد وآخر، كما في علم النفس الأمريكي.

فالأمبريقية المتطرفة إذن، حالة يصل لها المجتمع في ظرف معين، أما مضمونها فهو يستمد من المضمون الحضاري الحادث في المجتمع في ذلك الظرف، فما هي الشروط التي تجعل الأمبريقية حالة مميزة لمجتمع ما؟ يرى محمد عزت حجازي (١٢ : ٢٦) أن سيادة الأمبريقية المتطرفة في الغرب تعني:

١ ـ أن تلك الحضارة قد استقرت على صيغة عامة.

٢ ـ لا يوجد داع أو دافع لتجاوز الحضارة.

٣ ـ لا يوجد دافع للبحث عن بديل حضاري جديد، كما لا يوجد مبرر لذلك.

٤ ـ تحتاج الحضارة في هذه اللحظة إلى تبرير وجودها وبقائها، وإلى

استمرار وجودها والدفاع عنه.

٥ ـ تحتاج الحضارة إلى تطويرها نسبيًا لتتجدد، وتلائم التغير الحادث في الظروف المحيطة بها.

بهذا المعنى يتضح الهدف المقصود بالأمبريقية المتطرفة، فهي كاتجاه علمي تماثل الاتجاهات السياسية التي تسود في لحظات الاستقرار، وهي الاتجاهات المحافظة. فعندما يستقر مجتمع على وضع مقبول، ترتضيه الأغلبية نسبيًا، يتجه المجتمع إلى الاتجاه المحافظ؛ لأنه يحاول المحافظة على الوضع القائم وضمان استمراره، وبالمثل فإن العلم في هذه اللحظة يقوم بالدَّور المحافظ على المجتمع والحضارة، فالإمبريقية المتطرفة ـ بهذا المعنى السياسي ـ تمثل الاتجاه المحافظ الذي يهدف إلى تعضيد الوضع القائم وتأكيده، كما يهدف إلى تطوير الوضع القائم في الحدود الملائمة لعملية التغير المستمر والدائم.

وهكذا لا تعمل الإمبريقية المتطرفة على إحداث الثورة العلمية، كما لا تعمل على تغيير المجتمع تغييرًا جذريًا، فهل وصلت المجتمعات العربية إلى الحالة التي تتطلب استخدام الإمبريقية المتطرفة؟

إن الوضع العلمي والتقدمي الذي وصلت إليه المجتمعات العربية، يؤكد أننا في بداية طريق التغير والتشكُّل والتجديد، وإننا نقف على أعتاب مرحلة جديدة، تأخرت واستغصت كثيرًا، بهذا نكون على مشارف آمال جديدة، وأُمنيات حول مجتمع جديد. وفي هذا الظرف التاريخي نحتاج إلى التطور السريع، والتغير الجِذري، والنمو المطَّرد، والقفزات الفكرية والعلمية، والإبداع المستحيل، والتخيل قبل التصور، فهل نحتاج إذن إلى الإمبريقية المتطرفة؟ أم أننا نحتاج بحق إلى منهجية علمية تختلف جذريًا عن الإمبريقية المتطرفة، خاصة في وظيفتها السياسية والاجتماعية؟

لعل أزمة تلك الموضوعية الصارمة ـ المنقولة إلى بلاد العالم الثالث ـ تظهر في ذلك المفهوم المزمن في العلوم الاجتماعية والنفسية، وما يشمله من نموذج طبي علاجي، يختصر الأزمات إلى أعراض، ويختصر البدائل

إلى مسكنات. وكما يرى سالم ساري (انظر: ٥)، فإن هذا المفهوم يمثل اعترافًا ضمنيًا بأن المجتمع ونظامه في أفضل حال، وبالتالي تتركز المشكلة، لا في المجتمع أو نظامه، ولكن في بعض الأفراد المرضى. وما دامت الحالة فردية، وتعاني منها قلة، وما دامت شذوذًا عن القاعدة، وما دمنا نقبل القاعدة والوضع القائم كبديهيَّة، فقدْ أصبح الحل الميسور في إعادة تشكيل وتطبيع وتنميط تلك القلة المريضة. ولكن، هل نظام المجتمع جيد ومتقدم حتى نستخدم معه مفهوم المرض والصحة، على مستوى الفرد المريض والجماعة المريضة؟

إن الوضع السائد في الدول العربية، يؤكد أننا في مرحلة البحث عن التقدم، ولسنا في مرحلة التقدم نفسها، ولهذا فإن نظام المجتمع نفسه يحتاج إلى التغير والتطور. ولكن هذا النظام المريض نسبيًا، يعبر عن سلبياته في تلك المشكلات التي نعتبرها مرضًا نفسيًا أو اجتماعيًا، ونحوِّلها إلى قضية الفرد المريض، ونعالجها بالمسكنات، فنعيد تنميط الفرد أو الجماعة المريضة، حتى لا يتغير نظام المجتمع، الذي يحتاج بالفعل للتغير، حتى نحقق الهدف والأمل، وهكذا يسهم الاستيراد العلمي في خنق فرص التغير، وكبت فرص اكتشاف مرض، لا الفرد أو الجماعة، بل مرض المجتمع ونظامه.

سقوط الإيديولوجية

يسود في هذه اللحظة، ومع نهايات القرن العشرين، تعبير سقوط الإيديولوجية. فهل سقطت بالفعل؟ وهل لم يعد للإيديولوجية دور أو مكانة؟ يطرح محمد عابد الجابري (١١ : ١٧٣) تصوره عن قضية الإيديولوجية ومكانتها المعاصرة، حيث يرى أن في القرن التاسع عشر ظهرت نظريات تدَّعي العِلمية، وتخفي حقيقتها الإيديولوجية، لتؤكد كونها مجرد علم موضوعي منهجًا ونِتاجًا، ومنها الدارونِية والميكانيكية والبيولوجية. وفي عام ١٩٥٠ وما بعدها أصبح العالم تقتسمه الإيديولوجية والعلم، حيث اختفت الفلسفة. أما الآن ـ وكما يرى الجابري ـ فإن العالم موزع بين العلم والتقانة، ولا مكانة فيه

للإيديولوجية، أو الفلسفة. ويضيف الجابري أن پيروسترويكا جورباتشوف تمثل أيضًا سقوطًا لمرحلة الإيديولوجية.

وهو نفس ما يؤكده غالي شكري (٩ : ٨٨)، حيث يرى أن هذا العصر يمثل نهاية الإيديولوجية، ففي الغرب لايوجد صراع إيديولوجي بين الفرد والمجتمع. وكذلك في الشرق، ومع الاشتراكية، والاتجاه الماركسي الميكانيكي، فلا توجد صراعات إيديولوجية.

بالطبع مع هذا توجد صراعات في كل هذه المجتمعات، ولكنها لا تدور حول الإيديولوجية، فلم تعد العقائد الأساسية محل صراع، بل أصبح الصراع حول المتطلبّات الحياتية، والتفاصيل النظامية الفرعية، مع اختلاف الظروف بين مجتمع وآخر.

ولكن الإيديولوجية ليست اختيارًا، وليست حالة توجد أو لا توجد، بل هي حتمية تاريخية واجتماعية وطبيعية، فالإيديولوجية في معناها المبسط أو العام قد تعني الفكر في حد ذاته. ولا يوجد مجتمع دون فكر، ولا يوجد فرد دون فكر، والأهم من ذلك أنه لا يوجد نظام اجتماعي أو سياسي أو علمي، دون فكر، فكل جماعة وكل فعل ينطوي بالضرورة على إيديولوجية، أو ينطوي على فلسفة.

فقيام الإيديولوجية أو سقوطها، لا يعني وجودها أو عدم وجودها، وهو لا يعني أيضًا أنها تسقط بالفعل. فدورة الحياة البشرية، تشير إلى قيام الإيديولوجيات، ثم ثباتها النسبي، ثم سقوطها بمعنى فشلها وانتهاء وظيفتها، وما يسمى الآن بانتهاء عصر الإيديولوجية، ليس إلا مرحلة الثبات النسبي للإيديولوجية؛ فهي لم تسقط بالفعل، ولم تختفِ، ولكن وجودها أصبح أمرًا طبيعيًا، أو أصبح جزءًا من التكوين الثابت للمجتمعات المتقدمة.

فبداية أية مرحلة حضارية تتميز بقيام إيديولوجية معينة، وكذلك سيادة فلسفة معينة، ومن خلال هذه الجوانب الفكرية توضع تصورات جديدة للحياة والإنسان والسياسة والعلم وغيرها. وهذا التصور الجديد

هو الذي يقيم الحضارة الجديدة، أو المرحلة الحضارية الجديدة. وفي عملية قيام المرحلة الحضارية الجديدة، يشهد المجتمعُ صاحبُ الرؤية الجديدة مرحلةَ نشر الفكر والإيديولوجية، ومرحلة الصراع مع القديم، من أجل تأكيد الجديد. فتصبح الإيديولوجية والفلسفة والفكر في بؤرة الاهتمام ومركز الصراع، وإذا تحقق للمجتمع المرحلة الحضارية الجديدة، فإن دور الفكر والإيديولوجية يقل تدريجيًا، خاصة مع قدرة المرحلة الجديدة على تحقيق الحلم الاجتماعي لمجموع الشعب. بهذا يقل اهتمام المجتمع بالفكر والإيديولوجية؛ لأنه اختار لنفسه موقفًا إيديولوجيًا، واستقر على هذا الموقف، بهذا تأتي مرحلة الثبات النسبي، فتختفي الإيديولوجية عن المسرح العام، كمادة للنشر والصراع والجدل، بعد أن أصبحت جزءًا أصيلاً من تكوين المجتمع وبنائه، أي أصبحت متضمَّنة بالضرورة والاختيار داخل بناء المجتمع، وكل مواقفه ومشاريعه، ويظل هذا الوضع قائمًا، حتى تظهر مشكلات في النظام القائم، ويقل مدى رضى الشعب عن هذا النظام، ويتزعزع استقرار النظام نفسه، عندئذ تعود الإيديولوجية من جديد كمادة للإبداع، والنشر والترويج، والصراع، فتقوم إيديولوجيات جديدة تطرح تصورًا جديدًا عن الحياة، ويعود الفكر والفلسفة إلى حلبة الجدل وإعمال العقل، وتقل البحوث العلمية النَّمطية، أي يتراجع الإنتاج النَّمطي لصالح الجديد الفكري، حتى تأتي مرحلة حضارية جديدة وهكذا.

فالتقدم والتطور الحضاري، رهن بإبداع المجتمع لتصورات فكرية وإيديولوجية جديدة، كما أن العلم نفسه رهن بالثورات العلمية النابعة من التكوين الاجتماعي، وعندما ننقل العلم عن الغير، فإننا لا نحقق الثورة العلمية التي يمكن أن تصاحب التقدم والمرحلة الحضارية الجديدة، ويتوقف عملنا، - كما يرى عَلِيّ الكنز (٨: ١٠٢) - على النقل الجامد لقوالب فكرية نتمسك بها، وبقُدسيتها أكثر من مبْدعيها أنفسهم.

فإذا كان علم النفس في الوطن العربي فرديًا ونفسيًا إلى النخاع، فإن علم النفس الأمريكي الذي ننقل عنه، تمرد على هذا الوضع، وظهرت تيارات تنادي بأن يكون علم النفس اجتماعيًا وتاريخيًا. وكان من المنطقي أن يطوِّر علم النفس أولاً في الدول المستوردة له؛ لأنه في النهاية يحتاج إلى

إعادة صياغة، وإعادة تشكيل، حتى يلائم المجتمعات الجديدة التي تستورده، ولكننا ننقله كما هو، ونعطي له قدسية العلم الموضوعي المحايد غير المتحيز حضاريًا، في حين أن مبْدعيه اكتشفوا ما فيه من قصور.

إن ثنائية العلم الموضوعي الإمبريقي المقدس، وسقوط الإيديولوجية، تمثل المأزق الفكري الذي يشُل الحركة العلمية في الوطن العربي والعالم الثالث، فمن الإمبريقية المتطرفة، نحافظ على المجتمع، الذي نريد تغييره، فيصبح مصيرنا. ومن سقوط الإيديولوجية نبتعد عن خَلق تصور فكري فلسفي إيديولوجي عن الحياة، مع أن هذا الخلق قد يكون مفتاح الأمل لنا، وهكذا نؤكد على الوضع المرفوض، ونبتعد عن المحاولة التي قد تصل بنا إلى الحل المنشود، والسبب تلك العلمية الموضوعية المفترَضة، وذلك الاستيراد العلمي المشوه.

البديل أو الأمل

ليست الصورة قاتمة أو وردية، ولكنها تتوقف على اتجاهنا وموقفنا، فالوضع الحالي للعلم العربي، يتطلب منا الخروج من وهم العلمية الموضوعية المحايدة، ويتطلب منا إقامة تصور جديد وإيديولوجية جديدة، حتى نستطيع ابتكار مرحلة حضارية جديدة تخرجنا من أزمتنا، وتخرجنا من وضعنا الثالث، قبل أن يصبح الرابع أو يزيد.

ومن خلال الرؤية التي تتطلّب الجديد والتجديد يبقى الطريق أمام المحاولات الجادة لتصيب وتفشل، حتى نصل إلى البديل الذي يعبّر عنا. وإذا جاز لنا أن نتصور مراحل لهذه العملية، فيمكن أن نفترض بعض العمليات العقلية العلمية، التي قد تكون أحد الطرق التي تؤدي إلى الحل المنشود والملائم.

المرحلة الأُولى: وفيها تَجاوز المراهَقة الفكرية والعلمية، وتَجاوز التعصُّب الحضاري أيضًا، فكل المحاولات تفشل لأننا لا نرى حلًّا غير ذلك المستورد، وكل المحاولات تفشل أيضًا إذا تصورنا أن كل ما لدى الآخر خطأ وشرّ يجب الابتعاد عنه، ولذلك فالبداية هي تحديد موقفنا من

الآخر، وهو موقف يحتاج إلى قبول الآخر كتجربة بشرية ناجحة دون الانبهار به، والاستفادة منه دون الاستيراد عنه، ومتابعة أعماله دون التعبُّد في محرابه، ومن هذا الموقف الجدلي مع الآخر نستطيع أن نتعلم منه، دون أن نصبح مثله، ونستطيع أن نحاوره دون أن نشعر بالدونية، ومن التعلم والاستفادة النِّدية والنقدية، يمكن أن نبدأ الطريق الذي بدأ بالفعل، باستيعاب ما وصل إليه الآخرون، حتى نبدأ من النقطة التالية لهم.

المرحلة الثانية: وفيها محاولة التوصل إلى الخصوصية المنهجية والمفاهيمية. وذلك يُتاح من خلال استخدام المناهج التي وضعها الآخرون، ولكن بصورة نقدية تركز على اكتشاف الجوانب السلبية في هذه المناهج، ومن ثَم التركيز على تطويرها، واكتشاف البدائل الملائمة لها، فنغير من المفاهيم والمناهج بالأسلوب الذي يسمح بتجاوز سلبياتها، وتجاوز تحيزاتها، (كنموذج لذلك دراستنا حول الشخصية المصرية، وفيها محاولة لتطوير منهج تحليل المضمون، وفكرة القياس الكمِّي، وكذلك إعادة تعريف سمات ومفاهيم الشخصية).

المرحلة الثالثة: ومن خلال تطوير المفاهيم والمناهج، أو من خلال الاستخدام الجدلي النقدي المرن لها، يتاح لها منهجية فكرية متميزة نسبيًا، يمكن أن تساعدنا على اكتشاف رؤية جديدة عن الظاهرة، تختلف عن الرؤية التي تقدمها هذه المناهج في صورتها المثالية الجامدة، ومن خلال الاكتشافات الجديدة يتاح لنا إعادة صياغة المفاهيم والمناهج والتصورات النظرية، من خلال عملية متتالية تراكمية (كنموذج لذلك دراستنا حول الصراع الطبقي وعلاقته بالحركات الدينية، حيث استُخدم مفهوم الصراع الطبقي بأسلوب مرن يتيح التفاعل مع الظاهرة واكتشاف خصوصيتها، وهو ما أتاح الكشف عن الأوجه المختلفة والمتباينة للصراع، سواء بين الطبقات أو داخل الطبقة الواحدة، كما كشف عن المستويات والنوعيات المختلفة للصراع، سواء ما يمكن تسميته بالصراع الطبقي الاقتصادي، أو الصراع الطبقي الثقافي، أي اكتشاف الجوانب المختلفة لتكوين الطبقة،

وبالتالي الصراع الطبقي، ومنها الجوانب الثقافية والاجتماعية والحضارية، بجانب البعد الاقتصادي).

المرحلة الرابعة: وفيها تصبح الثورة العلمية ضرورة لا مفر منها، خلال ما نصل إليه من اكتشافات جديدة وتجديدية في الفكر والمنهج والنظرية، وبالتالي في تصورنا عن الظاهرة موضع الدراسة، من خلال ذلك يمكن أن يتجمع لدينا القلق تجاه المنهج والنظرية العلمية، وتجاه الوضع الراهن للعملية البحثية، وغيرها. ومن خلال القلق العلمي والفكري والمنهجي، يصبح البحث عن رؤية علمية جديدة هو المصير الذي نندفع إليه، وهو أيضًا الأمل الذي نبغيه.

المرحلة الخامسة: وفيها نضع تصورنا العلمي الجديد، ونطرح إيديولوجيتنا البديلة، ونقدم بذلك بديلاً حضاريًا جديدًا، وندخل بالتالي في مرحلة حضارية جديدة.

قد يكون التصور السابق نظريًا، أو مثاليًا ولكنه قد يمثّل على الأقل محاولة للتفاعل الجدلي البنّاء مع واقعنا العلمي المأزوم.

المراجع العربية والأجنبية

١ ـ برهان غليون. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. القاهرة: مدبولي، ١٩٩٠.

٢ ـ حيدر ابراهيم علي. **علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي**. في محمد عزت حجازي وآخرون. نحو علم اجتماعي عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

٣ ـ رفيق حبيب. **التطور النفسي للشخصية المصرية**. رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٨٧.

٤ ـ رفيق حبيب. **الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩.

٥ ـ سالم ساري. **علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية العربية: هموم واهتمامات**. في محمد عزت حجازي وآخرون. نحو علم اجتماع عربي. علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

٦ ـ عادل حسين. **نحو فكر عربي جديد: الناصِرية والتنمية والديمقراطية**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥.

٧ ـ عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة. القاهرة: بدون ناشر، ١٩٨٩

٨ ـ علي الكنز. **المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي**. في

محمد عزت حجازي وآخرون. نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

٩ ـ غالي شكري. **من الإشكاليات المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة**. في محمد عزت حجازي وآخرون. نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

١٠ ـ محمد شقرون. **أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع**. في محمد عزت حجازي وآخرون. نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

١١ ـ محمد عابد الجابري. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة لعربية، ١٩٨٩.

١٢ ـ محمد عزت حجازي، **الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي**. في محمد عزت حجازي وآخرون. نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيورت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

١٣ ـ محمود الذوادي. **التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث**. في محمد عزت حجازي وآخرون. نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

١٤ ـ Brozek, J. «Soviet Psychology», in M.H Marx & W.A. Hillix. *Systems and Theories in Psychology*. New Delhi: Tata McGraw-Hill, 1973.

١٥ ـ Evans, B. & Waites, B. *1Q and Mental Testing: An Unnatural Science and its Social History* London: Macmillan, 1981.

١٦ - Hjelle, D. A. & Ziegler, D.J., *Personality Therories: Basic Assumptions, Research, and Aplications*. Aukland: McGraw-Hill, 1981.

١٧ - Maslow, A. H.. *Toward a Psychology of Being*, New York: VNR, 1968.

١٨ - Mischel, W. *Personality and Assessment*. New York: Wiley, 1968.

١٩ - Rogers, C. R. *On Becoming a Person*, Boston: Houghton Mifflin, 1961.

٢٠ - Sarason, S. B. *Psychology Misdirected*, New York: Free Press, 1981.

٢١ - Skinner, B. F. *Beyond Freedom and Dignity*. Toronto: Banton, 1971.

٢٢ - Skinner, B. F. Walden Two, New York: Macmillan, 1976.

٤ ــ إشكالية التحيّز في التعليم

د. سعيد إسماعيل علي

كان للتصور الغربي للإنسان والنظام المعرفي المتَّسق معه تداعِيات خطيرة على المجتمع والفرد. أدت إلى سيادة الآلية حياة الإنسان الغربي وشعوره بالغربة وعدم الانتماء في مجتمع مادي يفتقد الجانب الروحي. وقد عبر عن هذه الظواهر عدد من الكتاب الغربيين من أمثال جبريل مارسيل وكولن ولسون حيث يعبر الأخير في كتابيه الشهيرين (**اللامنتمي**) و(**سقوط الحضارة**) عن «اللاانتماء» فهي عملية انشقاق صريح عن حضارة ليس بإمكانها أن تحتوي الإنسان وتمنحه توحُده وانسجامه ومجالاته التعبيرية، وهو من جهة أُخرى محاولة للضرب في التِّيه بحثًا عن الحياة (المتحضرة) التي يمكن أن تتحقق فيها هذه الأهداف بطريقة متوازية وسليمة، بعبارة أُخرى أن اللامنتمي ينشق عن حضارته ليقوم بما يمكن تسميته رحلة تغرُّب بحثًا عن الدين ذاته، فيه وحده يمكن أن تستعيد الحضارة المعاصرة صحتها وحيويتها وبه وحده يمكن أن يستعيد الإنسان المعاصر توحده وأمْنه الذاتي وإبداعه[١].

وعلى الرغم من أن ثمار العلوم الطبيعية كان لها فضل لا ينكر على البشر إلا أن العلم نفسه كان سببًا في اغتراب الإنسان عن الطبيعة بما أنجزه من مخترعات بسبب طبيعة المنهج العلمي في حد ذاته، فلم يعد

---

(١) عماد الدين خليل: **تهافت العَلمانية**، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٣، ص ١٢٩.

الناس مرتبطين بالأرض والهواء والبرّ والجبال كما كان أسلافهم في الماضي، وإنما تحللت علاقاتهم مع الطبيعة وصارت علاقات استغلال ونفعية[٢] وأدت إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة مما أدّى إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الإنسان والحياة[٣].

أولًا: الأثر التربَوي المعرفي الغربي

وفي إطار النظام المعرفي الغربي نشأ العلم التربوي في المجتمعات الغربية متأثرًا بالافتراضات السائدة في مجال العلم الطبيعي، وعلى سبيل المثال فإن تاريخ ميدان المناهج يُعد سلسلة من محاولات إقامته كعلم وضعي. فلقد سعى حثيثًا إلى الأخذ بعقلانية العلوم الطبيعية التي تستند إلى الموضوعية أو جمع البيانات الدقيقة أو إمكانية تكرار الملاحظة، وقد ارتكزت الميادين المختلفة للتربية في نشأتها على العلوم السلوكية كعلم النفس وعلم الاجتماع، حيث كان قد استقر تقليدها في الشَّبه بمناهج العلم الطبيعي وإجراءاته، وتمتد أمثلة السعي المستمر لمفكري المناهج للتشبه بالعلم الطبيعي من الطموح المبكر «لِشارتَرتْس» Sharturts و«بوبِت»Boobitt واشتقاق «سنيون» المكثَّف من مناهج البحث في علم الاجتماع إلى المساعي الأخيرة الحديثة لاستخدام منهج تحليل المنظِّم لتقويم الناتج التربوي والعمليات التعليمية[٤].

ويركز هذا النموذج الوضعي للعلم التربوي على الانشغال بالاستخدام الوسيلي النفعي للمعرفة العلمية، فيتم تقويم المعرفة وتقريرها

---

(٢) عبد السميع سيد أحمد: **ظاهرة الاغتراب بين طلاب الجامعة في مصر**، رسالة دكتوراة غير منشورة، القاهرة، كلية التربية، جامعة عين شمس ١٩٨١، ص ٣٣.

(٣) إسماعيل الفاروقي: التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت: ٣٩ لسنة ١٩٨٤، ص ١١.

(٤) كمال نجيب: النظرية النقدية والبحث الاجتماعي التربوي، **مجلة التربية المعاصرة**، القاهرة: العدد الرابع، يناير ١٩٨٦، ص ١٠٥.

بحسب إمكاناتها الضبطية، أي بحسب استخداماتها الممكنة للسيطرة على أبعاد البنية المدرسية وتستبعد هذه العقلانية التكتيكية الأفكار والمعاني التي لا يمكن دراستها بموضوعية أو بصياغتها كميًا[٥]، وباستبعاد هذه الأفكار والمعاني، وخاصة ما يتصل بالجانب الأخلاقي والروحي للظاهرة الإنسانية قدَّم إلينا علم الاجتماع نظريات غير متقنة وتفسيرات مشوهة لسلوك الإنسان؛ بل لقد أخذ عدد غير قليل من علماء النفس يُجرون تجاربهم على الحيوانات ويعمِّمون نتائج هذه التجارب على الإنسان زاعمين أنها تفسر سلوكه ثم يجيء علماء للتربية يقيمون برامج وطرق ومناهج بناء على هذا.

ولنأخذ مثالاً تلك التجربة التي تجرى على الفئران فيما يسمى «بصندوق اسكنر» نسبة إلى العالم السلوكي الشهير. وهو صندوق مزود بجهاز فيه قضيب كلما ضغط عليه الفأر سقطت إليه قطعة الطعام، ولوحظ أن الفأر يظل يردد ضغطه على القضيب ويأكل قطع الطعام الساقطة إليه حتى إذا شبع كف عن الضغط[٦].

يستنتج السلوكيون من هذه التجربة وأمثالها أن السلوك الحيواني بما في ذلك سلوك الإنسان يقوم على قاعدتين هما: التنبيه (الضغط على القضيب) والاستجابة (وصول الطعام) ويستنتجون من ذلك أنه لا داعي لافتراض مؤثرات لا مادية كالقرار والإرادة وحتى العقل. فإذا ما فحصنا هذا الموقف فسوف نجد أن ما استنتجوه من أمثال هذه التجارب ليس هو كل ما تدل عليه المشاهدة، وأن هنالك تجارب أُخرى تدل على أن دوافع الأفعال ليست محصورة في توقع هذه الجزاءات المادية. ذلك أن كل من درس حيوانًا في صندوق اسكنر، يلاحظ أولاً أن الضغط على القضيب يستغرق أقل قدر من وقت الحيوان. فهنالك بالإضافة إلى هذا أنواع أُخرى من السلوك المميِّز للحيوان كالجري والانتصاب على الرجلين الخلفيتين،

---

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٦) جعفر شيخ إدريس: إسلامية العلوم وموضوعيتها، من **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت: العدد الخمسون، السنة الثالثة عشرة، ربيع الثاني، جمادى الآخرة ١٤٠٨ هـ - ديسمبر ١٩٨٠ فبراير ١٩٨٨، ص ١٢.

والاستشمام واستكشاف الصندوق.

إن علماء النفس السلوكيين يعتبرون كل نوع من هذه الأنواع السلوكية أجنبيًا على موضوع التجربة من الناحية العلمية. إن السلوك الوحيد الجدير بأن يشار إليه فيما يبدو هو عدد المرات التي ضغط فيها الفأر على القضيب لينال مكافأة هذا العمل. إن الذي يحدث في هذا الوضع المصطنع هو أن المجرِّب قد اعتمد على تعريف انتقائي للسلوك[٧]، وأما إذا أخرجنا الفأر من هذا الوضع المصطنع، وتركناه على طبيعته بأن وضعناه على منضدة مثلاً فإن التعريف المنتقَى لا يصلح لتفسير سلوكه.

ثانيًا: التحيّز: الجهد الغربي للسيطرة الأيديولوجية على التعليم

إن المجتمعات العَلمانية الغربية وما تأخُذُ من تصور للإنسان ونظام معرفي متَّسق معه تحكم العلاقات الإنسانية فيها مبدأ المنفعة من جهة ومبدأ الصراع وتنازع البقاء من جهة ثانية ومبدأ ذاتية القيم من جهة ثالثة[٨]، وقد نمت الرأسمالية الصناعية في ظل هذه المجتمعات لتفرض أنماطًا من الحياة والأخلاق والقيم يسود فيها اعتبار المصلحة على حساب اعتبارات الحق أو العدل أو الأخلاق أو الإنسانية. فلم يكن مبدأ المِلكية الخاصة هو الذي نشأت عنه آثام الرأسمالية المطلقة من استغلال وامتصاص لجهود الغير واستعمار للأمم الأُخرى، إنما هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جُعلت مقياسًا للحياة في النظام الرأسمالي والمبرر المطلَق لجميع التصرفات والمعاملات[٩].

ومع تنامي قوة كثير من الدول الرأسمالية الغربية في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر تطلعت إلى بسط نفوذها عن طريق الغزو والتوسع الاستعماري.

---

(٧) المرجع السابق ص ١٣.

(٨) محمد مهدي شمس الدين: **العلمانية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣، ص ١٨.

(٩) محمد باقر الصدر: **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات ١٩٧٩ ص ٣٥.

وقد حرص الاستعمار على نشر حضارته في البلاد التي استعمرها ليس بغرض تمدِين هذه البلاد كما كان يتشدق به ويزعمه، ولكن بقصد إزالة الحواجز التي تقوم بينه وبين هذه الشعوب، وهي حواجز تهدد مصالحه الاقتصادية، كانت هذه الحواجز الناشئة عن الاختلاف في الدين، وفي اللغة، وفي التقاليد والعادات سببًا في إحساس الوطنيين بالنفور من الأجنبي المحتل وتهديد وجوده في المستعمرات، وقد مثَّلت البلاد الإسلامية بالنسبة للمستعمر الغربي مشكلة أكثر حدة. ذلك لأن الإسلام لم يكن مجموعة من الطقوس الدينية وحسب، كما هو الشأن في غيره من الأديان، ولكنه كان حضارة كاملة يحملها الإسلام حيثما ذهب، لها لغتها التي لا يصح التعبد بغيرها، ولها قيَمها وقوانينها التي تمتد وتتغلغل لتشمل سائر احتياجات الأفراد والجماعات في سلوكهم، وفي معاملاتهم، وفي نشاطهم الفكري والفني والعاطفي على السواء[١٠].

وبرغم إنحِسَار الاستعمار واسترداد بلدان العالم الثالث استقلالها السياسي ابتداءً من أربعينات هذا القرن إلا أن المستعمر تمكن من فرض تصوراته وأفكاره وصياغة الحياة في هذه المجتمعات بالشكل الذي يخدم مصالحه وأغراضه الاستعمارية، وبالتالي أصبحت هذه البلدان تستند في تفسيرها لواقع الحياة فيها إلى رصيد من المفاهيم والنظريات تمت بلورته وصياغته في المجتمعات التي هيمنت على مصائر معظم بلدان هذا العالم منذ بدء حركة الاستعمار وإلى يومنا هذا.

وقد حرصت الدول الغربية الرأسمالية على استمرار هذا الوضع تكريسًا لسيطرتها على شعوب هذه البلاد بما يحقق المصالح الذاتية للمجتمعات الغربية، فاهتمت بشكل خاص بنشر التحديث الثقافي والتربوي في مجتمعات العالم الثالث والسيطرة على التعليم في هذه البلاد.

وفي عالمنا العربي الإسلامي لعبت المدرسة التي أُنشئت على النمط

---

(١٠) محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢ ص ٤٢.

الغربي الحديث بنهجه العَلماني، دورًا خطيرًا في تحقيق هذا الهدف حيث عمِلت على خلق نُخبة سياسية ثقافية مرتبطة بالغرب وبمصالحه ومشبعة بأفكاره ومؤمنة بتفوقه الحضاري ومنفصلة عن محيطها وثقافتها الإسلامية الأصيلة. فلقد قامت المدرسة بزرع سلطة الثقافة والمعارف الحديثة العصرية على حساب الثقافة الإسلامية مما ساعد على إضعاف وظيفة هذه الثقافة الحساسة في توجيه المجتمع وإدارة السلطة فقلبت بذلك توازن القوى الثقافي بين جيلين وثقافتين، ولم تؤد هذه الحركة من التدمير الثقافي إلى ثقافة اجتماعية جديدة تنصهر فيها مختلف المنظومات وذلك لأن هذا التدمير لم تواكبه عملية نشر وتعميم للمعارف العلمية المنقولة على المجتمع. كما حدث في اليابان مثلاً؛ بل اقتصرت هذه العملية على مجال اجتماعي محدود، فبدَل أن تقود إلى إجماع ثقافي، قادت إلى انقسام ثقافي وكان من نتيجة هذا الانقسام أن ضاعت الهوية الثقافية[١١].

وإذا كانت النتائج الثقافية للمدرسة تكريس ثقافة التَّفرنج فإنها سياسيًا قادت إلى فصل المثقف عن محيطه الشعبي وإلحاقه بالمجتمع السياسي وبدائرة النفوذ والحُظوة والسلطة، وهي عملية تضمنت فصل الميراث العَقَدي (الإسلام) عن السياسة أولاً، ثم تأهيل المثقف لتلقي المعارف الحديثة والانفصال عن المحيط والالتحاق بالسلطة[١٢]. ومن الضروري الآن أن ننظر إلى آليات، وأدوات السيطرة الغربية على التعليم والعملية التربوية في بلدان العالم الثالث بشكل عام وفي عالمنا العربي الإسلامي بشكل خاص.

١ ـ التقسيم الدولي للعمل

كان لطبيعة النظام الرأسمالي العالمي نفسه تداعِياته وانعكاساته على النظم التربوية في بلدان ومجتمعات العالم الثالث. وينقسم هذا النظام إلى مجموعتين من الدول:

---

(١١) عبد الإله بلقزيز: في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي من مجلة **(الوحدة)** الرباط، العدد ٢٦. ٢٧ نوفمبر/ ديسمبر ١٩٨٦ ص ٧٥.

(١٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

دول المركز وهي الدول الرأسمالية المتقدمة ويقوم اقتصادها على وسائل الإنتاج للاستهلاك، ودول الأطراف المحيطة بدول المركز، وهي الدول النامية التي اندمجت في النظام العالمي على مر التاريخ الرأسمالي دون أن تمر في مراحل التشكُّل الرأسمالي التي مرت بها دول المركز، لذلك فَرضت عليها آليات النظام الرأسمالي بأن يقوم اقتصادها على الاستخراج والتصدير للمواد الأولية واستهلاك منتجَات وصناعات دول المركز[١٣].

وهذا التقسيم يعني نوعًا من التبعية الاقتصادية والسياسية من دول المحيط لدول المركز.

ولهذا التقسيم الدولي للعمل نتائجه التربوِية[١٤]، إذ ينعكس التقسيم العالمي للعمل على النظم التعليمية في شكل تقسيم متخصِّص في التربية، فيدور في دول المركز حول المعارف الإنتاجية، أي المعارف ذات الأهمية الوظيفية في الإنتاج بينما نجد التعليم في دول الأطراف التابعة يدور حول المعرِفية الاستهلاكية، أي المعرفة ذات الأهمية الوظيفية في الاستهلاك. فعلى سبيل المثال، نجد أن نظُم التعليم العالي في معظم دول الأطراف تركِّز على إنتاج الذين يُحتاج إليهم في إطار هذا التقسيم، مثل المحامين، ورجال الدين، والمتخصصين في الإنسانيات والأعمال الإدارية. معنى ذلك أن بِنية سوق العمل الذي تحدث خبراء التربية عن ضرورة إصلاحه حتى يتم التوازن بين شكل التخصصات التربوية في العالم الثالث هي مسألة ناتجة عن تشوُّه التنمية في دول الأطراف نتيجة موقعها في سوق العمل الدولي، وهذا التشوُّه في التنمية هو الذي دفع - بالتالي - النظم التعليمية إلى التركيز على المعارف الاستهلاكية حتى تتناسب وتتوافق مع بنية البِنَى المشوَّهة لسوق العمل، وهذا التشوه هو الذي دفع أو شكَّل لبنية النظم التعليمية حتى تتوافق مع البِنى الاجتماعية المختلفة لمؤسسات الإنتاج

---

(١٣) سمير أمين: **أزمة المجتمع العربي**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥، ص ١٤.

(١٤) حسن حسين الببلاوي الاصلاح التربوي في العالم الثالث، القاهرة، **عالم الكتب**، العدد رقم (١) من سلسلة (قضايا تربوية) ١٩٨٨. ص ١٧.

القائمة في ظل عملية التنمية المحدودة والمشوَّهة.

وبشكل عام لا تخدِم التربيةُ بهذه الصورة وهذا الحال إلا القوة المستفيدة من عملية التنمية المشوهة في الداخل، والقوى الصناعية في الخارج من دول المركز[١٥]، والمدرسة في بلدان العالم الثالث تعتبر امتدادًا لبِنية المجتمع الصناعي المتقدم والحال نفسه مع البناء السياسي والاقتصادي، والاجتماعي. بيْد أن نظرية التبعية لا تقدم لنا تفسيرًا ميكانيكيًا لطبيعة البناء التربوي في دول الهامش وإنما تعتمد في تنظيرها على الحقائق المستَقَاة من تجارب هذه الدول، وهي تؤكد في مجموعها نشاط دول المركز وفعالية هذا النشاط لتحقيق التكامل التَّبعي لبلدان العالم الثالث. ومن هنا نشاط المركز التربوي - سعيًا لإنجاز التكامل التَّبعي - يبغي هدفين جوهريين، **أولهما**: نشر نظام الاقتصاد الرأسمالي الحر في ربوع القارات الثلاث، أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بما يكفل خدمة المصالح الاقتصادية للرأسمالية العالَمية **وثانيهما**: المحافظة على الثبات والاستقرار للأنظمة السياسية والاقتصادية الناشئة في البلدان التابعة باعتبارها شرطًا ضروريًا لاستقرار النشاط الرأسمالي العالمي[١٦]، وهذا هو مصدر القول في هذه النظرية أن المدرسة تعتبر إحدى الأدوات الرئيسية المستخدَمة لتغريب الطفل عن ثقافته، وعن حاجات قومه الاجتماعية والاقتصادية.

٢ - الغزو الثقافي

ولا شك أن الغزو الثقافي يؤدي إلى طمس حقيقة أولئك الذين يخضعون له وذلك من خلال استجابتهم لقيم الغزاة ومقاييسهم وأهدافهم، فالغزاة من أجل تنفيذ رغباتهم في السيطرة وتغيير حقوق الآخرين كي تتوافق مع واقعهم يُحسون بدافع عميق لمعرفة الطريقة التي ينظر بها المغزوُّون للعالم وذلك من أجل إحكام السيطرة عليهم ذلك أن نظرية الغزو

---

(١٥) المرجع السابق ص ١٨.

(١٦) كمال نجيب: التبعية والتربية في العالم الثالث، **مجلة التربية المعاصرة**، القاهرة: رابطة التربية الحديثة، العدد الثاني، سبتمبر ١٩٨٤.

الثقافي تقوم على أن ينظر المغزوُون إلى واقعهم من خلال نظرة الغزاة لهم، وبقدر ما يقلدون هؤلاء الغزاة بقدر ما يطمئن الغزاة إلى وضعهم. ولأجل أن يتحقق هدف الغزو فلابد أن يقتنع هؤلاء المغزوُون أولاً بدونيتهم لأن في اقتناعهم بالدونيَّة اعترافًا بعُلوية الغزاة وفي هذا الاعتراف يكمن التحول الذي يؤدي بالمغزوّين إلى تمثُّل خُطى الغزاة في طرائق مشيهم ولبسهم وسلوكهم الاجتماعي، وبذلك يتحقق الازدواج في شخصياتهم وهذا الازدواج هو الذي يوضح لماذا يتعايش المقهورون في بعض المراحل مع قاهريهم (١٧).

ولإحكام سيطرتها على شعوب العالم الثالث عمِلت الدول الغربية على طرح فكرة (المعاصَرة) وهي فكرة تقوم على أن للعصر الحالي خصائص واحدة تربط أهل الأرض جميعًا وبهذه الخصائص تقاس عصْرية الجماعات المختلفة ومدى جدارتهم بالعيش في هذا الزمان أو مدى تخلفهم، فهي فكرة جامعة وهي في الوقت ذاته تقِيم مقياسًا من شأنه أن يجعل المجتمعات الغربية في قمة السلم ويجعل الشعوب الأُخرى على درجات من السلم تقترب من القمة أو تبعد حسب اقترابها من تقليد ظواهر الحضارة أو ابتعادها عنها. فهذه الفكرة، التي جازت إلى عقول الكثير من مثقَّفينا المغتربين وتسربت إلى العامة وتزكِّيها أدوات الإعلام دائمًا، هي فكرة جامعة للحاكم والمحكوم وتمكِّن من إجراء تصنيف داخلي بين الطرفين يسوِّغ حاكمية الحاكِم ومحكومية المحكوم إذ تسوغ قيادة الأول وتابعية الثاني (١٨).

والغزو إذا كان أداة للسيطرة فهو نتيجة لها كذلك فهو في الحقيقة نِتاج طبيعي لمجتمع، ذلك أن التركيبة الاجتماعية الصارمة والتي تقوم على مبادئ القهر تؤثر بلا شك على مؤسَّسات تربية الأطفال وتعليمهم فهذه

---

(١٧) باولد فرايري: **تعليم المقهورين**، ترجمة يوسف نور عوض، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠، ص ١١٤.

(١٨) طارق البشري: مقدمته لكتاب: سيد دسوقي حسن: **مقدمات في البعث الحضاري**، القاهرة: المكتب المصري الحديث د. ت.

المؤسَّسات تشكَّل بحسب طبيعة النظام الذي تنتمي إليه وتُتخذ منه نفسُه وسائل لنقل خرافاته وتمويهاته وأساطيره، وفي ظل السيطرة تصبح المدارس من مستوى الحضانة إلى مستوى الجامعة (فرّاخات) لغزاة المستقبل.

٣ ـ مفاهيم تكريس التبعية والطَّبقية

وفي الواقع تضم مجتمعات العالم الثالث رصيدًا من المفاهيم والنظريات تعبر عن تصورات، وأفكار المستعمر الذي سيطر على مصائر هذه الشعوب لعقود طويلة، وقد ظل هذا الرصيد فعالاً ومؤثرًا حتى اليوم وذلك لما أُلصق بهذا الرصيد من صفات أهمها، وسْمه بالعِلمية فالعلم يقدم حقائق كونية الصلاحية التي تتخطى حدود المكان الذي اكتشف فيه، ومن ثَم لا يمكن التشكيك فيها أو رفضها[١٩]، ومن أخطر المفاهيم المعبرة عن ذلك مفهوم «الذكاء» فمفهوم الذكاء بأنَّه قدرة تميز الأفراد فيما بينهم، توجد لديهم بالطبيعة، وينحصر دور المربين في اكتشافها وتنميتها، لا يزال يمثل حجَر الزاوية في العمل التربوي في بلادنا، ولسنا بحاجة إلى توضيح الحقيقة البسيطة التي توضح لمن يعيها، كيف أن شكل العملية التربوية ومضمونها يتحدد على أساس من النظرة إلى طبيعة رؤسائه فإذا ما اعتقد المربون في مثل هذا المفهوم التقليدي للذكاء البشري الذي يقف به عند حد الثبات، وأنه موروث بالكامل، فإن عملهم يتخذ مسارًا محددًا ويستند إلى وسائل بعينها وينتهي إلى نتائج بذاتها، وأيضًا فقبول المفهوم المناقض لذلك، والذي يرفض التسليم بوجود قدرات لدى الكائن البشري كاملة، جاهزة، ثابتة عند مولده، يؤدي إلى طريق مختلف تمامًا من حيث طبيعة الجهد التربوي المبذول، والوسائل المستخدمة، والنتائج الممكنة[٢٠].

والمفهوم في شكله الأول روَّجت له الدوائر العلمية المرتبطة بالعنصرية والاستعمار، ولعبت فكرة «البعد الواحد» دورها المسيء في

---

(١٩) عبد الفتاح تركي: الوجه الآخر للمفاهيم الوافدة، **مجلة التربية المعاصرة**، القاهرة: العدد الأول، يناير ١٩٨٤، ص ٥٣.

(٢٠) المرجع السابق ص ٥٥.

التفكير التربوي. فمن المعروف أن المفكر الوضعي الذي يكتشف جانبًا من الحقيقة، أو مساحة من الظاهرة، أو وجهًا من الفكرة لَيَسعى لإقناع الآخرين بأن ما اكتشفه هو الجانب الوحيد للحقيقة، والمساحة الكلية للظاهرة والوجه المتفرد للفكرة، ويبذل جهدًا متواصلاً لإقناع سِواهُ بذلك وبشدة التكرار والإلحاح، يتوهم هؤلاء أن ما يقوله هو الحق، وأن اكتشافه الفكري هو الصواب، وأنه يتضمن أطراف الحقيقة أو الفكرة أو الظاهرة كافة[٢١].

إنه نوع من الرغبة في تعبيد الناس للمفكر وكسب إعجابهم وانبهارهم من خلال أطروحاته الفكرية المعزَّزة باستنتاجات ومَعطيات متواصلة لتأكيد أنها الحق المطلق، وأن ما وراءها الباطل والضلال، وهو يبني موقفه على ما قد يتضمنه العقل البشري من قصور وعدم قدرة على الإلمام بجوانب الحقيقة وافتقاده النظرة الكلية التي تستشرف أطراف الظاهرة من كل مكان. هذا العقل الذي ظل يعاني من نقض هذا طالما هو لم يستشهد بدليل سماوي... ببرنامج عمل موضوعي يجيء من السماء ويمنح الإنسان، والعقل الأنساني، بما يتضمنه من علم إلهي شامل القدرة على تجاوز النظرة الأُحادية الجانب والتوغل لإدراك جوانب الحقيقة ومساحاتها وطبقاتها جميعًا.

ولقد أدى هذا بالتفكير التربوي أن يتجه قرونًا طويلة إلى (المادة الدراسية) جاعلاً منها مناط العملية التربوية ومحورها الأساسي، ثم إذا به بعد ذلك يقف من هذا الاتجاه موقفًا معارضًا يتجه لجعل (التلميذ): ميوله واستعداداته وقيمه هي المحور، فتبرُز أخطاء وتنتشر سلبيات يدفع ثمنها ملايين من الأبناء والبنات، ليؤوب العقل التربوي بعد ذلك إلى الرشد مكتشفًا أنه لا غنَاء عن الاثنين معًا!!

ويثور خلاف بين مدارس تربوية تجعل من المجتمع مصدر تحديد الاحتياجات التعليمية على أساس أنه هو الذي ينفق وهو (السوق) الذي

---

(٢١) عماد الدين خليل: شيء عن الفكر الوضعي، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت: العدد ٣٩ السنة العاشرة، ص ٥.

سوف يستوعب الخريجين، ومدارس أخرى ترى أن التعلم إن لم يجئ سدًا لحاجات شخصية، فلن يؤدي بصاحبه إلى أن يكون عنصرًا منتجًا في العمل الاجتماعي، وتتباين النظريات وتختلف المذاهب دون وعي بأن النظرة (الكلية) للإنسان تحتم إقامة العمل التربوي على أساس من التوازن الدقيق بين الحاجة الاجتماعية والحاجة النفسية.

ويقترن بهذا أيضًا ما شاع طويلاً في معظم كتب التاريخ المقررة من اعتبار الحكم العثماني «احتلالاً» و«غزوًا» وإلصاق كل ما حدث للعالم العربي طوال القرون الثلاثة الأخيرة من مصائب إلى الدولة العثمانية وحدها حتى يبدو النموذج الغربي وكأنه هو الملاذ الذي ينقذ العرب من التخلف.

ثالثًا: الخروج من التحيز

لقد ظل المجتمع العربي حتى اليوم مختبرًا تُجرَّب فيه كل الأيديولوجيات وبرغم ما شهدته هذه الأيديولوجيات الوافدة من فشل وإخفاق إلا أنه لا يزال على استعداد لاستقبال كل الأيديولوجيات المتوافدة على حدوده الجغرافية من كل حدْب وصوْب، فهو يشكل مجالاً خَصبًا للتَّلقي والترحيب بكل أيديولوجية يعتقد فيها باسم الصلاحية والمشروعية أنها القادرة على إخراجه من ورطة الاختناق برقابة السلطة وقهرها وبأنظمة القمع والردع المتجذِّرة في بنيته الاجتماعية، وبفعل البحث المستمر عن أسواق جديدة لاقتناء مستحبات المنظومات الأيديولوجية الجاهزة المستقاة من تجارب التاريخ الغربي بدلاً من البحث والتنقيب عن أساليب وطرق ذاتية لتثبيت دعائم أيديولوجية خاصة تربطها علاقة عضوية بالخصوصيات الحضارية والثقافية للواقع العربي.

وربما تأتي الفجوة الأساسية في التَّنظير من غياب (تاريخ التربية) و (فلسفة التربية) في وطننا العربي الإسلامي لا كمادة دراسية، وإنما كدراسات توجه أنظارنا لرؤية الواقع.

فنحن في حاجة إلى تفهُّم واقعنا كتكوين تاريخي لنحدد أين نقف؟ ومع من؟ وضد من؟ للإفادة من التاريخ وللتحرر من أغلاله في الوقت

ذاته[٢٢]، وعلى سبيل التخصيص يصبح مطلوبًا ألا يجيء تاريخنا التربوي في صورة «سرد» لوقائع وأحداث تجعله تاريخًا مسطحًا فاقدًا دلالاته الاجتماعية وموجِّهاته الفكرية، ويصبح مطلوبًا أن يجيء في صورة (جدل) و (تفاعل) بين الواقعية التربوية وبين سياقها الاجتماعي، وفي صورة تُظهر الرابطة التي تربط هذه الواقعة بما سبقها وبما لحِقها لنضع أيدينا على الحركة الكلية والمسار الرئيسي للتاريخ فيتشكل وعْينا الصحيح لا وعينا الزائف.

ويصبح مطلوبًا أيضًا التخلي عن منطق «الصيد» بحجة الاختيار والانتقاء فلا نقتصر على ما يُرضي غرورنا ويشبع ذاتنا، وإنما مثلما نُعنى بجهودنا في البناء والإضافة والإيجاب، لابد أيضًا من العناية بجهودنا في الهدم والحذف والسلب مع دراسة المتغيرات المجتمعية التي أدت إلى هذا أو ذاك.

كذلك فإن دراستنا لفلسفة التربية لا يجب أن تقف عند حد التعريف بفلسفات الغرب رأسمالية كانت أو اشتراكية زاعمين أن الكتاب مجرد «معرض» فكري نترك الخيار فيه للقارئ كي يأخذ بهذه ويترك تلك، فالموقف الناقد، والنظرة التحليلية ضروريان وإن كنا لا نستطيع أن نأمل في عرض «موضوعي» يتيح للقارئ أن يقف بنفسه على الوجه الأبيض لهذه الفلسفة أو تلك، وعلى وجهها الأسود كذلك، إذا كان موجودًا هذا أو ذاك.

ونحن لا نزعم أننا نستطيع أن نقدم في هذه الدراسة وجهة النظر البديلة عن الانحياز إلى التربية الغربية، فذلك يتجاوز حدودها، بل ونكاد أن نقول إنها تتجاوز حدود الجهد الفردي المحدود، فمهمة مثل هذه قد تحتاج إلى سنوات، وإلى تضافر عقول عدة، لكن ما نستطيع تقديمه هنا هو بعض الخطوات الأساسية أو المؤشرات العامة التي تبين ملامح الحل البديل، تاركين التحديد الدقيق، والتفصيل الموضِّح، إلى هذا الذي أشرنا

---

(٢٢) عبد السميع سيد أحمد: **الايديولوجيا والتربية**، ص ١١٩.

إليه، مزيد من الوقت، ومزيد من الجهود البحثية الأُخرى التي يقوم بها آخرون على الدرب نفسه، وتحت الراية نفسها!

١ ـ الوعي بالتَّمايز الحضاري

وأول خُطوة على الطريق، هي ضرورة الوعي بمخاطر الاستعمار الحضاري الذي مارسه وما يزال يمارسه الغرب بشقيه، الرأسمالي والاشتراكي، ذلك أن مثل هذا الاستعمار، يعني تفريغ الحضارة من داخلها عن طريق القضاء على انتساب الأُمّة لها حتى تُجتث جذورها التي تمدها بأسباب حياتها وبدوام استمرارها.

والوعي مقصود به الوقوف في وجه (الانحياز) الحضاري الذي يهدف أساسًا إلى القضاء على الثقافات الوطنية والدينية وزرع أُخرى بديلاً عنها حتى تتم الهيمنة الحضارية للغرب على الشعوب العَريقَة التي وإن كانت متخلفة اليوم بمقاييس التنمية الغربية، فإنها ما زالت تحتفظ بالكثير من عناصر قوتها بمقاييس حضارتها الخاصة.

ومهمة هذا الوعي، تحجيم دور الغرب، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالَميته بعد أن جعل نفسه مركز الثِّقل الحضاري في العالم، وأراد توريد نمط حضارته لغيره من الشعوب تنسج على منوالها ويكون نموذج تقديمها كوسيلة للسيطرة عليها والقضاء على استقلال شخصيتها حتى لا تسيطر على مقدَّراتها ومواردها.

والتمايز الحضاري لا يتأتى إلا بوجود «هويَّة» خاصة و«ذات حضارية» والهوية التي نرى أنها تفضُل غيرها إطارًا للتعليم العربي وغيره، وموجهًا له، هي «الهوية الإسلامية» أو«الذات الإسلامية»، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها فهي الذات الوحيدة القريبة منا من بين كل الذوات، وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حية حتى الآن، وهي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع المسْلِم الآن، ذلك المجتمع الذي ينبغي للمفكر أن يعمل من خلاله ويعيش وينبض، شريطة أن يطرح الإسلام على حقيقتهِ بعيدًا عن صورته المكررة وتقاليده الدَّخيلة

اللاواعية العفوية، التي هي أكبر عوامل التأخُّر في الحاضر، بل ينبغي أن يُطرح في صورته الحقيقة صورة إسلام باعثٍ للوعي وللحضارة. إننا نسعى إلى أن يتحول الإسلام من صورة تقليد اجتماعي إلى صورة أيديولوجية، ومن صورة مجموعة من المعارف العلمية تُدرس إلى إيمان واع، ومن صورة مجموعة من الشعائر والطقوس والأعمال التي تؤدي لنيل ثواب الآخرة فحسب، إلى أعظم قوة تهب الإنسان في الحياة الدنيا المسؤولية والحركة والميل إلى التضحية(٢٣).

٢ ـ تديين التعليم

واختيار الذات الإسلامية يعني التمسك بقَسَمة أساسية من قَسَماتها، وهي «التديين» تلك القَسمة التي سرت في نسيج الحضارة العربية الإسلامية حتى أصبحت مكونًا من مكوناتها، فلقد تعدى أثر التديين إطار القيم والأخلاقيات والعلاقات الاجتماعية ليصل إلى ميدان العلوم الطبيعية وتطبيقاتها(٢٤).

والذين يقرأون مؤلفات الحضارة الغربية في العلوم الطبيعية، لن يجدوا «للروح المؤمنة» أثرًا؛ بل إنهم سيجدون النقيض على نحو أكيد، فهذه المؤلفات قد لا تتحدث عن الإلحاد، ولا تجادل في إنكار وجود خالق صانع، وقادر في هذا الكون، ولا تدعو إلى الهرْطقة والزنْدقة، ولكنها تصحب القارئ من البداية إلى النهاية فتقف بعقله عند حدود المحسوس والأسباب والمسبِّبات في آثار هذا «المحسوس» وفي خلال ذلك كله، فإنها لا تشعِر القارئ بوجود قوة خالقة وراء هذا المحسوس؛ بل ولا بالحاجة إلى وجود هذه القوة. إن هذه المؤلفات حتى إذا لم تنكر صراحة وجود هذه القوة الخالقة، فإنها ترسب في الذهن تصورًا للكون لا يحتاج الإنسان في إدراكه إلى أكثر من الأسباب والمسبِّبات المادية التي

---

(٢٣) علي شريعتي: **العودة الى الذات**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦، ص ٥٢.

(٢٤) محمد عمارة: **الاستقلال الحضاري**، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦، ص ١٩٨.

يجدها ويلمسها أمام حواسه[٢٥].

إن بثَّ الروح المؤمنة لا يتأتى بمجرد وضع حِصَّة أو أكثر في الجدول المدرسي تمتلئ بكمٍّ من المعلومات، ولكنها طريقة حياة ومنهج اجتماعي ونظرة كونية تسري في التفكير وفي التعامل أيًا كانت الحصة وأيًا كان المجال.

٣ ـ منظور إسلامي لطبيعة المتعلم

ولسنا بحاجة إلى كثير نقاش لبيان أن العمل التربوي إنما يصبّ في النهاية في وعاء أساسي ألا وهو «التلميذ» فهو «مادة» التعليم، كما أن «الحديد» هو مادة «الحدَّاد» وقس على هذا مختلف المهن.

والتلميذ «إنسان» له فطرته، وله طبيعته التي تميزه عن غيره من الكائنات الحية مما حتّم على المربي أن يجعل من إمكاناتها وحدودها وما فُطرت عليه محدِّدًا وموجِّهًا لطريقة التعليم ومستواه.

ومن هنا كان من الضروري أن يستمد النظام التربوي تصوره لطبيعة المتعلم الإنسان من رسالة الإسلام في منظوره للحياة والكون كقاعدة فكرية جديدة.

فلقد أوجد الإسلام بتلك القاعدة الفكرية، النظرة الصحيحة للإنسان، فجعله يؤمن بأن حياته منبثقة عن مبدأ مطلق الكمال، وأنها إعداد للإنسان إلى عالم لا عناء فيه ولا شقاء، ونَصَب له مقياسًا خلقيًا جديدًا في كل خطواته وأدواره وهو رضا الله تعالى، فليس كل ما تفرضه المصلحة الشخصية فهو جائز، وكل ما يؤدي إلى خسائر شخصية فهو محرَّم وغير مُستساغ، ومن هنا فلا يمكن قبول هذا الذي ذهبت إليه بعض المذاهب والنظريات والطرق التربوية عندما جعلت من (ميول التلميذ) محورًا للعملية التربوية، لا تقدم له إلا ما يحبه ويميل إليه ولا يمكن قبول

---

(٢٥) المرجع السابق ص ٢٠٠.

معيار (النفع) الذي أكدته التربية البراجماتية.

إن الهدف الذي رسمه الإسلام للإنسان في حياته هو الرضا الإلهي، والمقياس الخلقي الذي توزن به جميع الأعمال إنما هو مقدار ما يحصِّل بها من هذا الهدف المقدس، والتلميذ المستقيم، هو الذي يحقق هذا الهدف، والتربية الإسلامية حقيقة هي التي تنجح في تكوين تلك الشخصية الإسلامية التي سارت في شتى أشواطها على هذى هذا الهدف، في ضوء هذا المقياس وضمن إطاره العام[٢٦].

إن المقياس الفطري يتطلب من التلميذ أن يقدم مصالحه الذاتية على مصالح المجتمع ومقومات التماسك فيه، والمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هذا المقياس الذي تُتبادل في حسابه المصالح كلها وتتوازن في مفاهيمه القيَم الفردية والاجتماعية، فكيف يتم التوفيق بين الميزانين وتوحيد المقياسين لتعود الطبيعة الإنسانية في الفرد عاملاً من عوامل الخير والسعادة للمجموع؟ إن التوفيق يحصل بأسلوبين يرشد إليهما الدين[٢٧]:

الأول: هو تركيز التفسير الواقعي للحياة، وإشاعة فهمها في لونها الصحيح في المواد الدراسية والأنشطة المصاحبة لها، كمقدمة إلى حياة أخروية، يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه في سبيل تحصيل رضا الله، فالمقياس الخلقي أو رضا الله تعالى يضمن المصلحة الشخصية في نفس الوقت الذي يحقق فيه أهدافه الاجتماعية الكبرى. فالدين، يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في إقامة المجتمع السعيد والمحافظة على قضايا العدالة فيه التي تحقق رضا الله تعالى، لأن ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصي، ما دام كل عمل ونشاط في هذا الميدان يعوَّض عنه بأعظم العِوض وأجلِّه.

وأما **الأسلوب الثاني** الذي تتخذه التربية الإسلامية للتوفيق بين

---

(٢٦) محمد باقر الصدر: **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٩، ص ٤٥.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٤٦.

الواقع الذاتي والقيم أو المصالح الاجتماعية، فهو التعهد بتربية أخلاقية خاصة تُعنى بتغذية التلميذ روحيًا، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخُلقية فيه[٢٨].

إن الحضارة الغربية أدت بطابَعها المادي إلى ما يشبه (تأليه الإنسان)، فهي تجعله محور الكون، وسيد الوجود، لكن النظرة الإسلامية، تنزع - بالوسطية - إلى نظرة لمكانة الإنسان في الكون هي وسط بين الدعوة إلى تلاشيه واحتقاره وفنائه في ذات المعبود، وبين تأليهه وتحويله إلى مركز للكون وسيدٍ للوجود، يبلغ به الغرور حدًا كاد فيه أن يكون المعبود؟! فالإيمان فيها يعني انتماء الإنسان إلى الكون من خلال إسلام الوجه لسيد هذا الكون سبحانه وتعالى، وإسلام هذا الإنسان المؤمن وجهَه لله، لا يعني الاستسلام والفناء، وإنما يَعني بسبب من أنه خليفة عن الله في عمارة الكون وسياسة الدولة، وتنظيم المجتمع، والنهوض بمهام الوكالة، وأمانة الخلافة، يعني إسلام الوجه لله، الطاعة في المغيَّبات والسمعيات التي لا يستقل العقل بإدراكها، مع الإبداع الحر فيما هو معقول ومقدور لهذا الإنسان، في إطار المقاصد والحدود التي رسمتها شريعة الله، سيد الكون ومبدع الوجود، وراعي الكائنات[٢٩].

والمبدأ الذي يدرسه الطالب المسلم في ضميره مستخلصًا إياه من عقيدته في أحدية الله جل وعلا التي هي رسالة الإسلام ليركَن إليه فيهديه عند الاختبار، هو أن يختار الفعل الذي يتَّسق مع غيره في بناء شخصية موحدة، فاتِّساق العناصر المكونة للإنسان بحيث تتعاون تلك العناصر بعضها مع بعض بدل أن تقع في تعارض وصراع، هو بلوغ الكمال، فإذا كان في الإنسان نفس أمّارة بالسوء ففيه كذلك نفس لوَّامة تعمل على استقامة ما اعوج وانحرف حتى إذا ما اعتدل الميزان وسكن الصراع الداخلي كان للإنسان بهذه السكينة نفس مطمئنة ترجع

---

(٢٨) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢٩) محمد عمارة: **الغزو الفكري: وهم أم حقيقة**، الأزهر الشريف، ١٩٨٩، ص ٢٢.

إلى ربها راضية مرضية[٣٠].

إن عقيدة المسلم إذا ما رسخت في صدره ضميرًا يهديه إلى جادة الطريق، ضمنت له ألا تتعدد معاييره الخلقية، فمعيار أمام ولي الأمر ومعيار آخر أمام الناس، ومعيار ثالث يقيمه حين يخلو لنفسه. إذا استطعنا تربية هذا الضمير عند أبنائنا وبناتنا كان ذلك درعًا تحميهم من أن يذِل صغيرهم لكبيرهم أو أن يذل فقيرهم لغنيهم أو أن يذل محكوم لحاكم، فكما قال الشريف الرضي:

وكان الغبْن لو ذلُّوا ونالوا   فكيف بهم وقد ذلُّوا وخابوا؟

أي مَن حقق أهدافه عن طريق الذل، فهو المغبون، فما بالك إذا ذل ولم يحقق لنفسه شيئًا[٣١].

٤ ـ لغة التعليم

ونحن إذ نسعى إلى جعل الذات الإسلامية هي الموجه الفكري والأساسي العقيدي للتعليم، لابد أن نحدد اللغة التي يتم بها التعليم، ذلك أن اللغة تحيا بأهلها قبل أن تحيا بتركيبها، وتحظى بالصدارة عندما يكون أهلها قد سبقوا العالم في التطور الحضاري، ولعل مؤلفات ابن سينا والفارابي وابن يونس وابن الهيثم وجابر والخوارزمي وابن النفيس والزهراوي وغيرهم من أعلام الحضارة الإسلامية العظيمة، لَتدل أعظم دلالة على صدق ما تقول، فالمطّلع على هذا الإرث الحضاري الرائع يُدهش لأسلوبهم العلمي الأخاذ ولغتهم العربية الرصينة التي كتبوا بها الرسائل والموسوعات وسطروا بها التجارب والبحوث في الفلك والجبر والهندسة والطب والجيولوجيا والجغرافيا وعلوم الحياة والكيمياء وغير ذلك من مجالات العلوم المختلفة، لقد طوَّع هؤلاء العباقرة لغتهم العربية لمصطلحات العلوم الكونية والطبيعية والأحيائية فأنتجوا حضارة عالَمية هي بحق

(٣٠) زكي نجيب محمود: **قيَم من التراث**، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤، ص ١٠٢.
(٣١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

«حضارة القمة»(٣٢).

ومن هنا كان لابد أن تكون لغة التعليم هي اللغة العربية، ولنا في لغة القرآن الكريم نفسه دليلاً يكفي وحده، حيث تتعدد الآيات المؤكدة للهوية العربية للغة:

- ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [سورة النحل: ١٠٣].

- ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [سورة الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥].

- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف: ٢].

- ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة فصلت: ٣].

ونظرة واحدة إلى نظم التربية الإسلامية خلال العصور المختلفة في مراكزها المنبثقة من شرق العالم الإسلامي إلى المغرب والأندلس، لتَكشف عن عِظَم هذه الرابطة اللغوية التي جعلت من معارف تلك الأقطار الشائعة تراثًا واحدًا متميز السمات والخصائص، تتماسك حلقاته وتتعاون مدارسه، وينتقل علماؤه ومثقفوه كيف شاءوا من مدينة إلى مدينة، ومن جامعة إلى جامعة، ويتجادلون ويتناظرون، ويتبادلون الكتب والدراسات، ويتولون مناصب القضاء والإفتاء والتدريس والإدارة في البلاد التي يرحلون إليها ويقيمون فيها، لا يحول دون الإفادة منهم اختلاف نَسَب أو بُعد دار، وما يقال عن العلماء والدارسين يصدُق على الأدباء والمثقفين والرحَّالين والحجاج والتجار وغيرهم، فكل بلد من البلاد العربية وطن لكل متكلم بها، وتيارات العلم والأدب والثقافة والفن غادية رائحة في محيط ذلك العالم العربي الإسلامي الزاخر(٣٣).

---

(٣٢) كارم السيد غنيم: اللغة العربية والنهضة العربية المنشودة في عالمنا الإسلامي، **مجلة عالم الفكر**، الكويت: وزارة الاعلام، المجلد ١٩، العدد الرابع، يناير/ مارس ١٩٨٩، ص ٣٧.

(٣٣) سعيد اسماعيل علي: الفكر التربوي العربي الحديث، الكويت: **سلسلة عالم المعرفة** (١١٣)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو ١٩٨٧، ص ١٦١.

وعلى الرغم من انحياز محمد علي في مشروع النهضة الذي أقامه في أوائل القرن التاسع عشر في مصر إلى الغرب، إلا أنه حرص على أن يكون التعليم باللغة العربية، ونشّط جهود الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية حتى يوفر لطلاب المدارس الكتب العربية التي يمكن أن يدرسوا فيها ويرجعوا إليها. هذا عِلمًا بأن الكم الأكبر من المدارس التي أنشأها كانت علومها مبثوثة في كتب أجنبية، فضلاً عن ندرة المدرس العربي المتخصص في هذه الفترة في العلوم الحديثة.

لكن الاحتلال البريطاني دأب تدريجيًا على إلغاء التدريس بالعربية حتى يحدُث انقطاع بين أبناء الأُمّة وبين موروثها وتتصل الأسباب بينهم وبين الوافد، وبالتدريج ـ هكذا تصوروا ـ يتم التغريب.

ولعل وجود الأزهر في مصر بمعاهده المتعددة، بالرغم مما كان فيه من عيوب وما كان عليه من سلبيات، فضلاً عن الروح الكامنة أحبطا هذا الجهد الاستعماري لتعود اللغة العربية مرة أُخرى لغة تعليم.

ومع ذلك، فلم يخلُ الأمر من «جيوب تعليمية»، وخاصة في التعليم الجامعي تصر على أن يظل التعليم فيها بلغة أجنبية هي الإنكليزية في معظم الأحوال، ويتأسف د. الناعوري على هؤلاء المتشددين في محاربة اللغة العربية في الجامعات العربية، فقد استطاعوا حتى الآن أن يجمِّدوا العربية في جامعاتهم، ويمنحوا الحياة والازدهار للغات الأجنبية، وهذا عكس ما يحدث في جميع الأمم والشعوب التي تحرص على أن تكون السيادة للُغاتها القومية دون سواها في كل جانب من جوانب حياتها العلمية والعملية والإدارية والتقنية، وقد أكد د. الناعوري أن هذا التصرف يعد مظهرًا من مظاهر التخلف في العالم العربي، حتى في أعلى مستويات الثقافة عندنا[٣٤].

ولا شك أن مما يسهِّل عملية التعليم باللغة العربية في الجامعة،

---

(٣٤) كارم السيد غنيم، ص ٤٢.

حيث تعد مشكلة حقيقية وخاصة في الكليات العملية، ولا تعد كذلك في الإنسانيات فضلاً عن التعليم ما قبل الجامعة، نقول: إنه مما يسهل ذلك تنشيط جهود (التعريب) ولئن كان التعريب مشكلة قديمة قِدَم الوجود العربي المستقل في ماضيه، فإنه أيضًا يشكل تحديًا راهنًا يستهدف الوجود العربي الإسلامي المستقل في حاضره ومستقبله، واليوم يتفق المثقفون الإسلاميون على أن التعريب ضرورة مجتمعية تساهم في تكوين الروابط المشتركة لأفراد الشعب العربي بصفة خاصة وأفراد الأُمّة الإسلامية بصفة عامة، وتوَثق عُرى الأواصر بينهم في الثقافة والفكر والشعور المشترك وهو ضرورة ثقافية يهدف إلى تعميم التعليم العالي على جماهير الشعب ويتجاوز الفئات (القومية) الصغيرة التي تتصنع الازدواج اللغوي في العلم وفي الحياة الخاصة واليومية على أبسط مستوياتها، والتعريب أيضًا ضرورة تربوية إذ يجعل من لغة الجامعة لغة الجماهير ويعطي لخريجي الجامعات الفرص المواتية لممارسة علومهم النظرية وإبداع إنتاج علمي جديد في مجالات الحياة اليومية، ويسهل لهم الاشتراك في الخطط الاجتماعية[٣٥].

٥ ـ إعداد المعلِّم وفقًا للنموذج المطلوب

كان أول معهد لإعداد المعلمين في مصر في العصر الحديث هو «دار العلوم»، وظهور هذه المدرسة بالذات كان مظهرًا من مظاهر الوعي المبكر بخطورة اجتياح النموذج الثقافي الغربي للتعليم المصري مما جعل علي مبارك يسعى لإنشائها كصيغة جديدة تحاول أن تمزج بين نمَط التعليم التقليدي الحادث في الأزهر ونمط التعليم الغربي الحديث المتمثل في المدارس الجديدة. وكان ذلك سنة ١٨٧٢.

لكن مدرسة أُخرى أكثر تخصصًا وتحديدًا نشأت سنة ١٨٨٠ «مدرسة المعلمين المركزية» كان الواضح فيها التأثير الفرنسي، مما جعل

---

(٣٥) قاسم السارة: تعريب المصطلح العلمي، **إشكالية المنهج في عالم الفكر**، مرجع سابق، ص ٨١.

نشأة إعداد المعلمين في مصر يسير على المنهج الفرنسي عددًا من السنوات سَرعان ما تغير توجهه بفعل الاحتلال إلى النهج الانكليزي، وبلغ ذلك التأثير ذِروته بإنشاء معهد التربية سنة ١٩٢٩ على نفس نمط معهد التربية بجامعة لندن، وبناء على اقتراح خبير انكليزي هو «مان Man» ولعب هذا المعهد دورًا ملحوظًا في تشكيل إعداد المعلمين وفقًا للثقافة الانكليزية وتقاليدها.

وإذا بالتوجه يتحول إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليصبح معهد التربية الذي تحول إلى كلية التربية معقلًا من معاقل الفلسفة البراجماتية، وتَغيب الثقافة الإسلامية والعربية تمامًا عن إعداد المعلمين لا في مصر وحدها، وإنما في العالم العربي كله بفعل هذا المعهد الذي تعلم فيه كثيرون من أبناء الدول العربية وتولوا بعد ذلك مناصب قيادية في حركة التعليم.

إن هذه القضية إذا تأملناها جيدًا، فلربما وضعناها في مكان الصدارة بالنسبة للقضايا الأُخرى، فإذا كان «معلِّم المعلِّم» يتغذى بغذاء ثقافي يستند إلى النموذج الغربي، أيًا كانت صورته: فرنسية أو إنكليزية أو روسية، فإن ذلك يعني نقل تأثيره إلى آلاف من المعلمين المنبثقين في أنحاء البلاد ريفها وحضرها بنيها وبناتها ليقوموا بتشكيل تفكير أبنائنا تشكيلًا يختلف كثيرًا عن النهج الإسلامي في أسسه وفلسفته ومقوماته.

ولقد شاع في الأدبيات التربوية قولٌ شهير مؤداه أن المعلم هو «عصَب» أو «العمود الفقري» للعملية التعليمية.. ولكثرة ترديد هذه المقولة وتداولها فقدت قدرًا غير قليل من دلالاتها الخطيرة. فالحق أن المعلم هو القناة التي تمر من خلالها مختلف المناهج والمقررات والقيَم والاتجاهات وطُرُق التفكير وأساليب السلوك إلى التلاميذ، بحيث يصبح من المحتم السعي إلى تضمين إعداده الرؤية الإسلامية.

ولأن الجمهَرة الكبرى من أعضاء هيئات التدريس في كليات التربية قد تمت تنشئتهم وفقًا للنموذج الغربي، نلحظ مقاومة عنيفة

للجهود التي بدأت تظهر على الساحة التربوية لبناء تربية إسلامية.

ولكن ما يؤسف له حقًّا هوَ أن هذه الجهود التي بدأت تظهر في شكل رسائل ماجستير ودكتوراه ينحو أغلبها منحى تاريخيًا، وهو على الرغم من ضرورته، إلا أن تسيّده ليس أمرًا مطلوبًا، ذلك أن الحقل التربوي المعاصر يَتخم بالعديد من القضايا والمشكلات الملحَّة التي تتطلب تحديد موقف التربية الإسلامية منها مما قد لا يفيده كثيرًا الإغراق في التغنِّي بعظمة ما قاله وكتبه ـ مثلاً ـ الغزالي وابن سينا وابن خلدون وغيرهم من المفكرين والفلاسفة.

كذلك فإن انحصار هذا الجهد في الرسائل العلمية وحدها يحصُر تأثيره في دائرة ضيقة، ويصبح مطلوبًا أن يجد له مكانه في برامج الدراسة نفسها وخاصة العلوم والدراسات التربوية والنفسية.

وإذا سقنا أمثلة من بعض المقررات فسوف نجد مقررًا باسم (تاريخ التربية) يبدأ في العصور القديمة بتقديم نماذج لتربية هذه القرون متمثلة في تربية قدماء المصريين والتربية اليونانية، ثم يعرِّج على العصور الوسطى عارضًا نموذجين أولهما النموذج المسيحي وثانيهما النموذج الإسلامي، وبعد ذلك تُفرد مساحة كبيرة للعصر الحديث الذي يقتصر على الفكر الغربي.

فهنا تجيء التربية الإسلامية مجرد (مرحلة تاريخية) وفقًا لتقسيم تاريخي غير مناسب حيث ترتبط العصور الوسطى دائمًا بمفاهيم التأخر والتخلف والاستبداد والجهل، بينما من الأفضل أن يجيء التقسيم وفقًا للحضارات نفسها بحيث تستأثر الحضارة الإسلامية بنصيب الأسد ولا ينتهي الحديث عنها بانتهاء ظهور العصر الحديث، ذلك أن لها امتداداتها في اجتهادات مفكرين محدَثين ومعاصرين لابد أن ينالوا حظهم من تسليط الضوء على جهدهم وأفكارهم.

وهناك أيضًا مقرر باسم «التربية المقارنة» يختص بدراسة نظم التعليم في العالم، والغريب أنه غالبًا ما يتم التركيز فيه على النموذجين الغربيين

في الاتحاد السوفيتي السَّابق والولايات المتحدة، وقد يضاف إليهما بلد أو اثنان من البلدان الغربية وأيضًا بَلَدان أو ثلاثة من البلدان العربية، تتم دراسة نظم التعليم فيها ـ أي البلدان العربية ـ من المنطلق القومي وتظل جماهير المعلمين على غير دراية بالوحدة الفكرية العَقَدِيَّة التي يجب أن تنتظم نظم التعليم في العالم الإسلامي الذي بعض دوله غير عربية، لكنها تشترك معها بطبيعة الحال في عدد من الموروثات التربوية الإسلامية كتعليم الكتاتيب والمساجد على سبيل المثال، فضلاً عن الفكر التربوي الإسلامي.

ويتصل بهذا ما يتم في المقرر الذي يحمل اسم «أصول التربية» حيث تتم فيه دراسة مفاهيم معظمها تمثل طرحًا أمريكيًّا براجماتيًّا واضحًا مثل «الخبرة» و«الديمقراطية» دون أي جهد يذكر لدراسة «الأصول الإسلامية» للتربية العربية والمتمثلة في القرآن والسُّنّة واجتهادات المفكرين والمدارس التربوية الإسلامية فينشأ معلّمونا وقد ارتبطت عقولهم بالنهج الغربي في التربية، ويصبح المنهج الإسلامي غريبًا في أرض الإسلام والمسلمين!!

٦ ـ تجربة المدارس الإسلامية

ولقد شاعت في عدد من البلدان العربية نوعية من المدارس تحت اسم «المدارس الإسلامية» ففي مصر على سبيل المثال عندما لوحظ الإقبال الشديد على مدارس اللغات الأجنبية، شعر نفر من أبناء هذه الأُمّة بما يمثله هذا من خطر على مستقبل الأجيال القادمة فسارع بعضهم إلى إنشاء مدارس تقدم للناس تعليمًا تلعب فيه اللغة الأجنبية دورًا كبيرًا لاجتذابهم، لكنها من جهة أُخرى تقدم جرعات مكثفة من الثقافة الدينية الإسلامية.

وعلى الرغم من إيجابيات هذه التجربة إلا أن علامة استفهام كبيرة لابد أن تُطرح أمام حرص هذه المدارس على أن يتم التعليم فيها بلغة أجنبية؟ فمن الممكن أن تزيد من جرعات تعليمها كلغة، لكن أن تكون هي لغة التعليم فهذا يتناقض تمامًا مع أهدافها، ولا يشفع لها في ذلك حُجة «الطب الاجتماعي» ذلك أن المناخ السائد غير صحي. وتحكمه الآن

مجموعة من قيم الثقافة الاستهلاكية والتغرُّب لا ينبغي لمن يريد إصلاحًا أن يسير وراءها، وإنما أن يسعى إلى تقويم مساره وتصحيحه وهذا لا يتم بإنشاء مدرسة تحمل لافتة إسلامية والتعليم فيها بلغة أجنبية!

وتواجه هذه المدارس عقبة خطيرة تتمثل في ضرورة أن تدرِّس نفس المقررات التي تدرَس في المدارس الرسمية، مما لا يتيح فرصة القيام بتعليم إسلامي صحيح، لكنها تستطيع من ناحية أُخرى أن تستغل النشاط المدرسي وهو حُر غالبًا ومن الناحية العلمية التربوية يعد جزءًا أساسيًّا من المنهج ومن العملية التعليمية، تستغله في تربية إسلامية تُبث من خلال العديد من القيَم والسلوكيات التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية ويمكن أن يتم هذا من خلال جمعيات الإذاعة والصحافة والآداب والجمعيات العلمية وجمعيات الرحلات وما ماثلها.

وغني عن البيان ما يمكن أن تقوم به هذه المدارس من عقْد ندوات كثيرة يُدعى إليها كبار المفكرين الإسلاميين لطرح أفكارهم ووصلهم بالأجيال الجديدة وإتاحة الفرصة لهذه الأجيال كَيْ تطرح ما يعنّ لها من تساؤلات يناقشها أمثال هؤلاء المفكرين.

كذلك فإن إقامة جسور قوية بين المدرسة وبين الآباء والأمهات سواء من حيث الزيارات أو الاجتماعات سبيل أساسي وطريق ضروري من أجل الوصول إلى قدر مشترك من أساليب التعامل والتفكير ذي الصيغة الموحدة من خلالها يتم التعامل مع الأبناء.

٧ ـ التعقيل

وإذا كانت الألوهية هي جوهر الإيمان الديني، فإن سبيل الإنسان إلى إدراك الألوهية هو «العقل» وليس النصوص ولا المأثورات وحدهما، لأن التسليم بصدق النصوص المقدسة (النقل ـ الكتاب ـ السُّنة)، مرتب على التسليم بصدق الرسول الذي جاء بها، والتسليم بصدق الرسول مترتب على التسليم بوجود الإله الذي أرسل هذا الرسول وأوحَى إليه بهذا (النقل ـ الكتاب)، فلابد من الإيمان أولاً بوجود الإله، المرسِل،

والموحِي، والمؤيد للرسول بالمعجزة (النقل ـ الكتاب)، وسبيل ذلك هو (العقل)، فهو طريق الإيمان، وسبيل الإنسان إلى تحصيل جوهر الدين[٣٦].

يقول القاضي عبد الجبار: «إن الأدلة، أولاً: دلالة العقل، لأن به نميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنَّة، والإجماع...».

ثم يناقش القاضي عبد الجبار هؤلاء الذين قد يتعجبون من هذا الترتيب للأدلة، فينبه إلى أن تقديم (العقل) على (الكتاب) ليس تقديم (تشريف) وإنما هو تقديم (ترتيب)، فالخارج من منزله يسعى إلى (المسجد)، لابد أن يصل (المسجد) عبر (الطريق)، فالمرور (بالطريق) قبل (المسجد) لا يعني تفضيل الأول وتشريفه على الثاني، وإنما هو الترتيب المنطقي للأمور، يناقش القاضي عبد الجبار هذه القضية فيقول مستطردًا: «... وربما تعجَّب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب، والسُّنّة، والإجماع، فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور، فهو مؤخَّر، وليس كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرَف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنّة والإجماع، فهو أصل في هذا الباب»[٣٧].

وإذا قلنا (العقل)، فإنما نعني به أمرين، **أولهما**: مجموعة (الأفكار) التي نملأ بها رؤوسنا، والتي هي ذات شأن في تشكيل سلوكنا، و**ثانيهما**: (المنهج) الذي نصل به إلى هذه الأفكار وترتيبها، ونصنِّفها ونستخرج منها المعاني والدلالات.

فما هي الفكرة[٣٨]؟ إنه كما يكون لكل حيوان طريقته التي يحمي بها نفسه حماية سلبية بالدفاع أو حماية إيجابية بالهجوم، فإن وسيلة الإنسان

---

(٣٦) محمد عمارة: **الغزو الفكري**، ص ٤٩.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣٨) زكي نجيب محمود: **رؤية إسلامية**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ص ٣٧٣.

في ذلك هي (أفكاره) فقلما يلجأ في دفاعه وهجومه إلى أظافره وأنيابه وعضلاته، لكنه (بالأفكار) يصنع السلاح، ويضع الخطط، ويرسم طريقة السلوك التي تنتهي به آخر الأمر إلى حماية نفسه هجومًا أو دفاعًا فالفكرة لابد أن تنطوي على شيء يصلح لأن يكون سبيلاً لحياة أقوى وأكمل. إن الله جلّت قدرته وحكمته لم يجعل الإنسان كائنًا عاقلاً، ليجيء الإنسان فيجعل من عقله ذاك أداة يعبث بها ويلهو، وهو يعتبر كذلك إذا ما شحذ عقله شحذًا ليلِد له عقله تصورات تبدو له وكأنها (أفكار) يدافع بها عن حياته ويهاجم، وإذا هي في حقيقتها فقاقيع فارغة كفقاقيع الصابون.

إننا نخطئ إذا ظننا أن شبابنا قد تعلموا إذا (حفظوا) أو إذا شئنا الدقة (احتفظوا) أو (اختزنوا) في صناديق رؤوسهم شيئًا مما تلقوه سامعين أو قارئين، فالفرق بعيد بين من يعيش في برج مُصمت قوامه مخزونات لغوية في الكتب أو في جماجم الرؤوس وبين إنسان آخر عنده ما عند الأول، لكنه يخترق به جدران الحصن، ليحيا به في دنيا الأشياء والأحداث والمواقف[٣٩]، ومصدر العجز في نظم تعليمنا هو أنها تخرِّج شبابًا من نموذج الإنسان الأول.

إن حجر الزاوية فيما يُخرج تعليمنا من مشكلته هو أن ندرب المتعلم في كل مراحل تعليمه وفي كل مادة يتعلمها، وفي كل يوم وفي كل درس، أن نعلمه كيف يبحث عما وراء الكلمات التي يسمعها من معلمه أو من أستاذه أو الكلمات التي يقرأها في كراسته أو في مذكراته أو في كتابه، أن يبحث وراء الكلمات أينما وقعت له، عما وراءها، مما جاءت تلك الكلمات لتشير إليه، ونعني بذلك ألا يقف عند الكلمات وكأنها محطة الوصول كما هي محطة القيام، فإذا قويت عنده عادةُ أن يبحث وراء أي لفظ عن معناه شريطة أن يفهم المعنى على أنه حقيقة من حقائق الدنيا جاءت الكلمات لتشير إليها، اعتاد في الوقت نفسه على إهمال ما ليس وراءه فعل[٤٠].

---

(٣٩) زكي نجيب محمود: **في تحديث الثقافة العربية**، ص ٣٦٧.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٣٧٢.

أما من حيث المنهج، فهناك آيات توضح أدب البحث العلمي ليكون مصحوبًا بالتواضع ساعيًا إلى الحقائق بعيدًا عن الظنون والأوهام(٤١)، ومن ثَم فالعالم في الإسلام يحس في كل لحظة، بأنه في حاجة إلى مزيد من العلم فيهتف ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [سورة طه: ١١٤]، ويشعر بضآلة المعرفة مهما توسع أو تخصص في الدراسة، يهتف دائمًا بقوله سبحانه: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥]، ومصدر العلم في تصور المؤمن هو الله، ومن ثَم فهو يهتف مع الملائكة: ﴿سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [سورة البقرة: ٣٢] وهو يمضي وراء الحقائق لا خلف الظنون ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [سورة النجم: ٢٨] والظن في نظره خَبط في الظلام، وتدليس على الحقيقة، وازدراء لكرامة العقل، ومن ثَم فهو يستصحب قول الله سبحانه في ذم أقوام كافرين ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [سورة النجم: ٢٣].

ومن أدب البحث العلمي أيضًا ألا يقول الإنسان شيئًا بغير علم، يقول تعالى: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [سورة آل عمران: ٦٦]، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٥].

ويحذرنا الله من العلم الظاهري الذي يغتر به أصحابه، يقول تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُونَ﴾ [سورة الروم: ٧] وهذا العلم الظاهري هو مطية الضلال والهوى ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية: ٢٣].

ويعد...

إن كاتب هذه السطور لا يريد أن يخدع القارئ فيزعم أنه قد قدم له التصور الكامل المتكامل لإشكالية التحيز في التعليم والطريق إلى تعليم يعبِّر

---

(٤١) سعيد اسماعيل علي: **ديمقراطية التربية الإسلامية**، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٢، ص٧٧.

عن الذاتية الحضارية العربية الإسلامية، فالتصور ما زال بحاجة إلى جهد كبير لاستكماله وإكسابه ما هو مطلوب من الدقة والوضوح.

لا نقول ذلك جريًا على عادة إظهار «التواضع العلمي»، وإنما إقرارًا بحقيقة، لأن هذا التصور لا يزال في مرحلة «المَخاض» وليس أدل على ذلك من أنني وأنا أحاول أن أرسم ملامحه، وأقرأ وأجمع المادة العلمية التي يحتاجها، ثم أجلس لكي أخطه على صفحات الورق، إذ بي أجد أن بعضًا مما قد ثبت لي الآن أنه «شباك صيد» ألقاها علينا الصائد الغربي، قد وقعتُ فيه بنفسي... بحسن نية ـ عندما نود أن نعتذر ـ أو عن غفلة كما هو الواقع الأليم الذي يعسُر على النفس أن تقرَ به بسهولة؟!

ومن هنا فقد يجد قارئ هذه الدراسة بعضًا مما قد لا يتفق مع مواضع أخرى كتبتها في مواقع أُخرى، وهو الأمر الذي كنت دائمًا أحرص على ألا يقع مني، ولكنه هذه المرة قد حدث، وبفعل إرادي.. عن روِية واختيار، وهو أمر مشروع من وجهة نظري لا أقول ذلك كمجرد تبرير، ولكنها سنَّة التطور والنمو، ومظهر من مظاهر مراجعة النفس وإعادة النظر وفقًا لما يستجد من معطيات، وما ينكشف لنا مما كان مستورًا في سابق الأيام.

وفي كل قسم من أقسام هذه الدراسة، أُفاجأ بأن أجد أمامي آفاقًا تحتاج إلى الاقتحام والمعالجة، فتكثر الأوراق وتستطيل الدراسة، فأبدأ في «تحجيم» القضية بأسىً وحزن عميق، وظهر هذا بوضوح أكثر في القسم الأخير، فكم من قضايا وكم من جوانب وأفكار تحتاج إلى أن تُضاف أو تعمَّق، ولذا فإنني استميح القارئ عذرًا، بأن انتهاءه من هذه الدراسة لا يعني أنه قد وصل إلى «الخاتمة» وإنما لا أبالغ إذا قلت، إنَّ كل ما مر به من صفحات، تتكون منها هذه الدراسة كلها، إنما هو «مقدمة»، بل وأزيد على ذلك بأنها حتى في هذه الحالة، فما زالت المقدمة ناقصة. كل ما هنالك أننا نأمل أن نتمكن عن طريقها أن نثير تفكيرك ونستنهضك على أن نتكاتف معًا بكل ما نملك من طاقة الإيمان وعزم الأمور وتحليل علمي كي نستكمل الطريق.

لقد بدأ زملاء كثيرون في مجالات عدة في الفكر والثقافة؛ الاقتصاد، الفلسفة، الفن، العلم... إلخ لكن التعليم ما زال أرضًا بكرًا لم يقربه كثيرون، أقول ذلك وأنا أعلم - إلى حد كبير - أن هناك «كثرة» من الكتابات والدراسات والبحوث في التربية الإسلامية، لكنها - فيما نرى - لا تدخل في نطاق «التأصيل» الذي نحلم به، فمعظمها «تأريخ» تقليدي و(إعادة عرض) وشروح وتقارير، أما العمل الفكري الذي يمكن أن يكون «علامة على الطريق» لم نلمحه بعد، أو إن شئنا الدقة، فإننا نستطيع أن نقول إن ملامحه الكاملة لم تتضح بعد، فقد تكون هناك (لمحَة) وهناك أُخرى، لكنها «لـمَحَات» فردية متناثرة، تحتاج إلى «تجميع»، حتى تكتمل الصورة.



التحيّز في المقررات الدراسيّة

د. هدى عبد السميع حجازي

تُعد المؤسسات التعليمية الوسائط الأساسية لنقل التراث الثقافي. إن التراث الثقافي في الحضارات الحديثة، لم يعد ثابتًا مستقرًا، بل أصبح عظيمًا في الحجم، ومركبًا غاية التركيب، ويخضع بشكل مستمر للمراجعة، كما يستقبل زيادات معرفية وتكنولوجية بسرعة فائقة، حتى أصبح من المستحيل - كما كان من قبل - أن تتمكن المؤسسات التعليمية من نقل هذا التراث كله، إذ بات عليها أن تختار من ذلك المخزون الذي لا حد له من المواد. ومن هنا تبرز «مشكلة المِنهج»، فمشكلة المِنهج في جوهرها مشكلة اختيار دقيق لعدد قليل من المواد التي يجب تعلمها من بين المواد العديدة، ثم يأتي بعد ذلك اختيار المحتوى المناسب، الذي يجب أن يتعلمه الفرد في المراحل التعليمية المختلفة[1].

والمناهج التعليمية يتم تحديدها في ضوء مجموعة من العوامل، من أهمها: الأيديولوجية السائدة في المجتمع، وفلسفته التربوية، ومفهومه عن الطبيعة الإنسانية، كما يتم تقريرها حسب احتياجات الفرد، ومراحل نموه، وبهذا تجرُّنا جميع أنواع النشاط التربوي إلى التساؤل عن القيَم التي تقوم عليها العملية التربوية بُرمّتها. فالمنهج جدول للتعليم مقترَح، يتضمن الاتجاه المفضل لنمو التلميذ، ويقوم على نظام للقيم يحدد ما هو الأحسن والأفضل.

---

(١) فيليب هـ. فنيكس، **فلسفة التربية**، (ترجمة وتقديم لبيب النجيمي)، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٢. ص ١٠٤.

وإذا كان اختيار المنهج يتضمن تفضيلات قيَمية معينة، فإن اختيار محتوى أي مقرر دراسي يخضع لنفس التفضيلات القيمية المتضمَّنة في أيديولوجية المجتمع، والتي توجه نظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ بل إنها تخضع كذلك لتفضيلات واضع المقرر نفسه، فعلى المستوى الفلسفي، وعلى المستوى النظري، وعلى مستوى الممارسات الفعلية داخل المؤسسة التعليمية يوجد ما يمكن تسميته «بالتقاليد الانتقائية» Selective Tradition أي انتقاء بعض العناصر من الثقافة، ونقلها على أنها الثقافة، أو الماضي الذي له أهمية، وهذه الانتقائية هي الأساس والمرجع، فمن الماضي والحاضر تُختار بعض المعاني والممارسات، ويتم تأكيدها، أما البعض الآخر فَيُهمل ويستبعد؛ بل والأكثر أهمية من ذلك أن بعض المعاني يعاد تفسيرها أو يعاد وضعها في أشكال تساند وتعضِّد الأفكار السائدة في حقبة زمنية معينة(٢). فالمعرفة التي تُنقل من خلال المؤسسات التعليمية اختيرت من بين كمٍّ هائل من المعارف المتاحة في مجتمع محدَّد. ومن ثَم لا يمكن توقع أن تتصف الكتب المدرسية بالحيادية والموضوعية، خاصة حينما نعرف أن المدرسة بطبيعتها مؤسسة تربوية أقامها المجتمع، ورصد لها الموارد المالية والبشرية من أجل تربية النشء وتطبيعهم اجتماعيًا، ولذا من حق المجتمع على المدرسة أن تكون عونًا له على تحقيق فلسفته وإنجاز أهدافه وخططه تجاه المستقبل، قد تختلف درجة التحيز ومدى وضوحه من مرحلة تعليمية إلى أُخرى، فمن المتوقَّع أن يكون أكثر وضوحًا ومباشرة في الكتب المقررة في المرحلة الابتدائية، وأقل وضوحًا في الكتب الجامعية والمراجع العامة. نقول من المتوقَّع ثم نضيف أن الأمر ليس كذلك دائمًا.

وبطبيعة الحال تنعكس التحيزات والتفضيلات القيَمية في الكتب المدرسية المقررة أو الكتب التي يقررها أحد الأساتذة الجامعيين. أو يوصي بها كمراجع في مقرره، ومن ثَم يصبح أهم الموضوعات التي يجدر دراستها موضوع النماذج المعرِفية الكامنة في المقررات الدراسية، فحينما يقرر أحد

(٢) Apple Michael W., *Ideology and Curriculum* (London: Routledge, Kegan, 1979).

الأساتذة أن يضع مقررًا ما سواء في التاريخ أو الجغرافيا أو المطالعة أو حتى في العلوم الطبيعية، فإنه لابد أن يكون هناك نموذجًا كامنًا يتم على أساسه تحديد أهداف المقرر، وما الذي يتم إبقاؤه، وما الذي يتم استبعاده، وما الذي يتم تأكيده ومنحه المركزية الكافية، وما الذي يتم تهميشه.

ففي دراسة أجرتها كاتبة هذا البحث على كتب المطالعة العربية التي دُرست في المرحلة الابتدائية قبل عام ١٩٥٢، وتلك التي درست في عام ١٩٧٢ للتعرف على القيَم والاتجاهات الكامنة فيها[٣] تبين من خلال تحليل مُحتواها تحيزات قيمية معينة في كل مجموعة من المجموعتين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تعرضت كتب المطالعة العربية المستخدمة قبل عام ١٩٥٢، من خلال الموضوعات التي احتوتها إلى تاريخ مصر في امتداده الزمني الطويل وحِقباته التاريخية المختلفة، ففي هذه الكتب نجد إشارات إلى ماضي مصر الفرعونية، ومصر الإسلامية العربية، ومصر الحديثة (ما بعد ١٨٠٠) دون تقليل من أهمية أي حقبة، ودون التهوين من شأنها، أما كتب المطالعة التي درست في عام ١٩٧٢ فقد نظرت إلى ماضي مصر بشكل مغاير، وأعادت تقيمه، فمصر الفرعونية لم تحتل المركزية التي احتلتها في كتب مطالعة قبل عام ١٩٥٢، وإن كان ما زال يُنظر إليها كحقبة مضيئة من تاريخ مصر. أما ماضي مصر العربي الإسلامي فقد نال اهتمام مؤلفي هذه الكتب، كما ذُكر في سياقٍ يمجد شأنه، ويعلي قيمته، ويؤكد أهميته وعلاقته الوثيقة بحاضر مصر. أما ماضي مصر الحديث وإن كان نال اهتمام مؤلفي الكتب وكثرت الإشارة إليه، إلا أنه في معظم

---

(٣) Hegazy Hoda A. *Values and Attitudes Expressed in Egyptian Primary Readers: A comparative Study of the Pre-1952 and the 1970 Readers,* (Unpublished Doctoral Dissertion), New Brunswick: Rutgers University, 1979.

يلاحظ أن كتب عام ١٩٧٢ تعبر عن الرؤية الأيديولوجية التي تبلورت في الستينيات، وهي الرؤية التي يطَلق عليها مصطلح «الناصرية» أو «الاشتراكية العربية»، إذ إنه لم يبدأ تغيير كتب المطالعة المصرية وإعادة صياغتها بما يتفق مع رؤية عصر الانفتاح إلا بعد عام ١٩٧٣.

الأحيان نُظر إليه كفترة معتمة ومظلمة من ماضي مصر وجاء ملحقًا به أحكامٌ تقلل من شأنه. وينسحب الشيء نفسه على الهوية القومية التي حاول مؤلفو كل من مجموعتي الكتب تقديمها للتلاميذ وتعريفهم بها. فبينما أكدت الكتب التي درست قبل عام ١٩٥٢ الهوية القومية المصرية برموزها المختلفة، أكدت كتب عام ١٩٧٢ الهوية القومية العربية/ الإسلامية.

أما إذا نظرنا إلى موقف مؤلفي هذه الكتب من بلدان العالم المختلفة فنجد اختلافًا أيضًا يعكس اختلافًا في الرؤية والموقف تجاه العالم الخارجي. فقد أوضح تحليل كتب المطالعة لعام ١٩٧٢ زيادة في الإشارة إلى البلدان الأجنبية إذا ما قورنت بكتب المطالعة المستخدَمة قبل عام ١٩٥٢، إلا أنها اقتصرت على بلدان أوروبا الغربية، وبالذات انكلترا وفرنسا باعتبارهما بلدين استعمرا مصر وغيرها من البلاد العربية.

وغني عن البيان أن التغيرات القيمية التي ظهرت في كتب عام ١٩٧٢ كانت انعكاسًا للتغيرات التي حدثت في الأيديولوجية الموجِّهة للمجتمع، ويسري نفس التغير القيمي على كتب التاريخ في المدارس الثانوية قبل عام ١٩٥٢، ومن ثَم المقررات الدراسية فيلاحظ أنها تقوم بتأكيد تاريخ أوروبا وتاريخ مصر القديم. أما تاريخ الدولة العثمانية ـ على سبيل المثال ـ فلم يكن موضع اهتمام واضعي هذه المقررات؛ بل عادة ما كانت تذكر باعتبارها الدولة المسؤولة عن كل مشاكل مصر بحيث يصبح الفتح العثماني هو بداية عصر الظلمات الذي خيَّم على مصر، ولا تفيق منه إلا على مدافع نابليون التي تأتي لنا بالعلم والانفتاح والاستنارة. وتحيُّز واضعي مثل هذه المقررات للتاريخ الغربي والتاريخ المصري القديم أمر واضح، وبطبيعة الحال كانت العملية التعليمية بأسرها تتم داخل هذا الإطار.

ويمكننا الآن أن نتحرك خارج إطار الكتب المدرسية في مصر، ونتعرض للمراجع التي أوصى بها أحد أساتذة ما يسمى بـ «تاريخ التربية اليهودية» في إحدى الجامعات الأمريكية (وهي مراجع أساسية في هذا

الحقل). ركزت هذه المراجع على العناصر المشتركة بين ما يسمى النظم التعليمية اليهودية عبر التاريخ، وفي البلدان المختلفة. وقد تم عرض هذه العناصر المشتركة بطريقة تبدو كما لو كانت محايدة وغير متحيزة. ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن ثمة افتراض متحيز مفاده أن هناك نظمًا تعليمية يهودية مستقلة تمامًا عن الحضارات التي يعيش اليهود في كنفها، وأن ثمة عناصر مشتركة بين هذه النظم يجدر دراستها والتركيز عليها، وأنها من الأهمية بحيث يمكن التغاضي عن كل العناصر الأُخرى، ومن ثَم نجد أن معظم الكتب التي تقرَّر في المقررات المختلفة تدور حول هذه العناصر المشتركة وهي عناصر لم يكن لها في واقع الأمر أهمية كبيرة بالقياس للعناصر غير المشتركة. ويصبح هدف واهتمام مؤلفي هذه المراجع «العلمية» هو التركيز على عدد الساعات المخصصة لدراسة التوراة والكتب الدينية الأُخرى، وتلك المخصصة لدراسة اللغة العبْرية القديمة أو ما يسمى بتاريخ اليهود.

وقد أدى التركيز على هذه العناصر المشتركة إلى التغاضي عن عناصر أُخرى لها من الأهمية ما يفوق بمراحل أهمية العناصر سالفة الذكر، مثل مدى تأثر النظم التعليمية اليهودية المختلفة بالنظم التعليمية الموجودة في مجتمع الأغلبية. وإهمال هذه العناصر يجعل النظم التعليمية اليهودية تبدو كأنها ظهرت من العدم، ولذا نجد أن هذه المراجع تتحاشى على سبيل المثال ذكر مدى تأثر النظم التعليمية اليهودية في العصور القديمة بالحضارات المحيطة بالعبرانيين ونظُمهم التعليمية، سواء المصرية القديمة أو الكنعانية، ثم البابلية/ الآشورية، وأخيرًا الحضارة الهيلِّينية.

ويبدو من المعقول أن نفترض أن المدارس والمناهج التي وجدت لتعليم الكهنة اليهود تأثرت بالمؤسسات التعليمية التي وُجدت من أجل هذا الغرض في الحضارة المصرية القديمة، كذلك يمكننا القول إن تواجد العبرانيين في بابل ـ خلال الفترة التي عرفت بـ «السَّبي البابلي» ـ أدت إلى تأثرهم بالنظم التعليمية القائمة في هذه الحضارة، والتي كانت على مستوى عال من التقدم والرقي، إذا ما قيست بحضارة العبرانيين، ومن ثَم أدت

فترة إقامتهم في بابل إلى اهتمامهم بعملية تدوين كتبهم المقدسة ونشرها بين أفراد الشعب، تأثرًا بقوانين حامورابي، كما أن المعبد اليهودي ربما يكون قد أُسس على غرار المعابد البابلية الموجودة آنذاك. أما ظهور المدرسة الأولية وانتشارها بين العبرانيين، والتي كثيرًا ما يتفاخر بها مؤرخو التربية اليهودية على أنها تجسيد لعبقرية العبرانيين، وأحد إنجازاتهم الحضارية الفريدة، فلم توجد وتنتشر إلا تحت التأثر الهيلّيني[٤].

أما في مُناخ حضارة العصور الوسطى، التي عُرفت بالفصل بين الطبقات والأقليات (الدينية والإثنية) فقد أدى التركيز على العناصر المشتركة بين النظم التعليمية اليهودية المختلفة إلى ظهور الجماعة اليهودية كما لو كانت الأقلية الوحيدة في أوروبا التي كان لها نظمها الإدارية والتعليمية المستقلة، وكما لو كانت وحدها التي وجهت جل اهتمامها إلى نشر مبادئ دينها وتعاليمه، وإلى تكوين النُّخب المثقفة، والأمر بطبيعة الحال أبعد ما يكون عن الواقع، إذ أنَّ كل الأقليات والطوائف الأُخرى كان لها نظمها الإدارية والتعليمية المستقلة، التي كانت تلعب دورًا لا يختلف من قريب أو بعيد عن دور المؤسسات اليهودية المماثلة[٥].

وفي العصور الحديثة فقد أدى البحث عن العناصر المشتركة بين النظم التعليمية اليهودية إلى تعتيم كامل على التغيرات التي كانت آخذة في الحدوث في النظم التعليمية السائدة بين الجماعات اليهودية المختلفة؛ نتيجة لقيام الدولة القومية بالإشراف على العملية التربوية، ولزيادة معدلات التحديث والعَلمنة، وحين يكتشف الباحث أن هذه النظم التربوية اليهودية التي يقال لها مستقلة كانت آخذة في التآكل السريع، وأن إقبال أفراد الجماعة اليهودية عليها كان آخذًا في التناقص السريع تبعًا لمعدل العلمنة في الدولة المضيفة، وأن أعدادًا كبيرة منهم كانت تلتحق بالمؤسسات التعليمية

---

(٤) هدى عبد السميع حجازي، **«التربية عند العبرانيين قبل التهجير إلى بابل وبعد العودة منه»**، دراسات تربوية (القاهرة: عالم الكتب) تحت الطبع.

(٥) هدى عبد السميع حجازي، **«التربية والتعليم عند يهود اليديشية (يهود يولندا خاصة)»** دراسات تربوية، (القاهرة: عالم الكتب) تحت الطبع.

القومية، وأن ما تبقى من النظم التربوية اليهودية تأثر إلى حد كبير بالنظم التعليمية القائمة في المجتمع المضيف، حين يكتشف الباحث ذلك يجد نفسه مضطرًا لإعادة كتابة دراسته مركزًا على العناصر غير المشتركة ذات القيمة التفسيرية العالية. أما العناصر المشتركة فتصبح هامشية بسبب قصورها عن تفسير الظاهرة موضع الدراسة[٦].

هذه هي بعض النماذج للتحيزات الكامنة في الكتب الدراسية أو المراجع الجامعية سواء في كتبنا أم كتب الآخرين، وبطبيعة الحال تتفاوت درجة التحيز من كتاب إلى آخر، ومن تخصص لآخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أُخرى، فهناك التحيز الحتمي الناجم عن عملية اختيار حتمية، ولكن هناك التحيز الواعي الذي يوجد في عمليات الدعاية المكْشُوفة والتعبئة الأيديولوجية. وهناك تحيز واضح، وآخر كامن، وهناك تحيز بسيط وآخر مركب وتحيز واع وآخر غير واع، وهناك تحيز فاضح، وتحيز تم التخفيف من حدته من خلال طرح رؤى مغايرة، ومن خلال تنبيه القارئ إلى وجود تحيز.

وقد درست مقررًا في علم الاجتماع في الولايات المتحدة تناول عدة إشكاليات مختلفة، كانت إحداها إشكالية علاقة الإسلام والرأسمالية، وهي امتداد أو إعادة تطبيق لأطروحة ڤيبر الخاصة بعلاقة المسيحية الپروتستانتية وأصول الرأسمالية، والتحيز الكامن في هذا المقرر وفي الإشكالية ذاتها كان من النوع الكامن والمركب، وربما غير الواعي، وهو تحيز كامن في الحضارة الغربية بأسرها، ويوجد في جميع المراحل التي يعود إليها الدارسون المهتمون بهذه الإشكالية.

وقد أثارت أطروحة «ماكس ڤيبر» عن الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية كثيرًا من الجدل والاهتمام، بيْد أن تطبيق هذه الأطروحة على المجتمع الإسلامي تبدو أكثر مدعاة للجدل. وتسعى هذه الدراسة إلى

(٦) هدى عبد السميع حجازي، «**تطور التعليم بين الجماعات اليهودية في العصور الحديثة**»، دراسات تربوية، (القاهرة: عالم الكتب) تحت الطبع.

تقديم موجز نقدي لأطروحة ڤيبر موضحة صلاحيتها في السياق الحضاري الغربي، وتمضي الدراسة لتبين أن «الأخلاق البروتستانتية» أمر مقصور على التكوين الحضاري الغربي، ومن ثَم فإنها تفقد كثيرًا من صلاحيتها وتصبح غير ذات موضوع في السياق الحضاري الشرقي؛ بل ومتحيزة ضده.

ولفهم طبيعة الإشكالية لابد أن نبدأ من البداية وأن نشرح الأسس الفلسفية والاجتماعية لمقولة ڤيبر، ومن المؤكد أن إدخال مقولة الدين في الدراسات الاجتماعية قد ساعد على إزالة أية أوهام عن بساطة الظواهر الاجتماعية، فلم يعد من الممكن تفسير المجتمع استنادًا إلى عامل واحد بمفرده، ولم يعد ممكنًا بالمثل أن يقنع المرء بالنظرة التجزيئية للمجتمع والتي تنظر إليه لا بوصفه تكوينًا مركبًا من عناصر مختلفة؛ بل بوصفه حاصل جمع تلك العناصر (مثلما هو الحال في نماذج التحليل الاقتصادية)، وعلى الرغم من أن الدين هو مجموعة من الأفكار والمعتقدات المتعلقة بالمقدس والمتعالي واللازمني، فإن له تأثيرًا عميقًا على حياة الإنسان الاجتماعية الدنيوية.

ولعل أطروحة ڤيبر عن العلاقة بين الأخلاق الپروتستانتية والرأسمالية الغربية من بواكير الأعمال في هذا المجال، وإن كانت الأكثر إثارة للجدل، ويحاول ڤيبر في كتابه: **الأخلاق الپروتستانتية وروح الرأسمالية**[٧]، أن يعلل نشأة نظام اقتصادي استنادًا إلى التأثير المتولِّد من عاملٍ غير اقتصادي، فقد استنبطت الپروتستانتية رؤية خاصة لإله مبهم خفيٍ لا يمكن سَبْر أغواره، إلٰه قدَّر سلفًا مصير كل شيء، ومع هذا يجهل المؤمن مشيئته، ومن خلال ذلك تخلق الپروتستانتية حالة عقلية فريدة تمزج بين تيارين متناقضين، فهناك من جهة دعوة إلى أن يثِق المرء في خَلاصِه الفردي، وهناك في المقابل افتقاد تام لما يدل على ذلك، وفي غياب أية مؤسسات وسيطة مثل الكنيسة (أو القبيلة أو الأسرة الممتدة)، يشتد

---

(٧) تعد دراسة ڤيبر جزءًا من مؤلفه الضخم: **دراسات في سوسيولوجيا الأديان**.
Gesammelte, Aufsalze Zur Religions Soziologie (Tübingen, 1923), 3 Vols.

إحساس المؤمن بالعُزلة، ويترسخ لديه إحساس عميق متناقض بكل من الاصطِفاء والنَّبذ، والتخلص من هذه الازدواجية أمر مُحال بطبيعة الحال، ولذا لم يكن هناك بُد من محاولة تخفيف حدتها على الأقل، وكان السبيل إلى ذلك أن يصبح لزامًا على المؤمن أن يؤمن إيمانًا قاطعًا لا يتطرق إليه الشك في حقيقة اصطفائه وإنقاذه. ومن أجل تقوية هذا الإيمان ودعمه بالأدلة والبراهين، فإن عليه، في الوقت نفسه، أن يتبع نمطًا معينًا من الحياة، فلا يجب عليه، مثلاً، أن ينسحب كليةً من العالم مثلما هو الحال عند الرهبان والمتصوفة؛ بل يجب عليه أن يبقى في العالم دون أن يستغرق فيه؛ فالهدف هو السيطرة على العالم؛ وهو ما يعني العمل الشاق، وجمع الثروة، وبنجاحه في ذلك يخدم المؤمن الرب.

ويرى ڤيبر أن هذا الزهد داخل الدنيا inner wordly asceticism (في مقابل الزهد في الدنيا)، وتلك المحاولة للسيطرة على نزوات الإنسان والتحكم في عالمه، يمثلان حالة عقلية (علاقة تبادل اختياري) مع أحد العناصر الأساسية لروح الرأسمالية الحديثة، أي أن ڤيبر لا يقول بأن البروتستانتية هي التي أدت إلى الرأسمالية، وهذا ما يؤكده نيزبت Nisbet حين قال إن ڤيبر لم يحاول قط أن يعزو إلى الأخلاق البروتستانتية أية أولوية سببية، ولكنه كان معنيًا في المقام الأول بإظهار دورها باعتبارها عاملاً، ضمن عوامل أُخرى، في تشكيل الرأسمالية الغربية[٨].

إلا أن اهتمام ڤيبر لم يقتصر على مجرد تأمل أصول الرأسمالية الغربية، ولا على مجرد تفسيرها؛ بل تجاوز ذلك بكثير نظرًا لاتساع مجال

---

(٨) الترجمة الإنكليزية للدراسة الواردة في: Max Weber, *The Sociology of Religion,* Translated by Ephraim Fischoff and Introduced by Talcott Parsons, (Boston: Beacon, 1964).

نشر الجزء الخاص بإشكالية الرأسمالية والإسلام باللغة الإنكليزية تحت عنوان:
«Islam and Capitalism: The Irrelevance of a Problematic,» *The Arab Journal of the Social Sciences* April 1987.

Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition,* New York, Basic Book 1966, p. 257.

رؤيته ومقاصده، فأطروحة الأخلاق الپروتستانتية تمثل جزءًا من سعيه لاكتشاف وتحديد ذلك العنصر الذي يميز الحضارة الغربية عن الحضارات الأُخرى وهو عملية العقْلنة أو الترشيد برمتها، والتي تعني استخدام أنجح الوسائل للوصول إلى غاية ما، يحددها المرء أو المجتمع لنفسه. وبهذا المعنى فإن عمل ڤيبر الكلاسيكي ما هو إلا مقدمة في بناءٍ فكري أوسع وأشمل. ومن أجل سبر أغوار مخيلة ڤيبر وفهم تعقيد رؤيته، وحتى يتم النظر إلى أطروحة الأخلاق الپروتستانتية في سياقها الأوسع، يجب على المرء أن يفحص أعماله الأُخرى التي تعالج موضوعات قد تبدو للوهلة الأُولى بعيدة الصلة مثل الديانات في الصين والهند، وأصول المدينة الغربية باعتبارها نقيضًا للمدن المقدسة المتسمة بالأبهة في الشرق، وكذلك تطور القوانين والمؤسسات القانونية في الغرب وفي غيره.

ويُرجع ڤيبر أصول العقلانية الغربية إلى البدايات الأُولى للحضارة الغربية، فيرى أن عملية الترشيد عملية عضوية كامنة في بذور تلك الحضارة، على الرغم من أنها لم تصل إلى ذروتها إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين، ويعد القانون الروماني، على سبيل المثال، بمفهومه عن الملكية كحق مطلق الاستعمال والإبطال، أحد المصادر الأولية(٩).

وقد ظلت الكنيسة المسيحية في الغرب ـ حسب تصور ڤيبر ـ قانعة بالتشريع للسلوك الأخلاقي للفرد، ولم تهتم بالتشريع لكل من الحياة الدنيا والحياة الآخرة على غرار الإسلام واليهودية والكونفوشية والهندوكية، فشؤون الدولة ينظمها القانون القائل: «أعط ما لقيصر لقيصر»، وقد كان هذا الاستقلال الذاتي نسبيًا للقانون العَلماني أو الزمني أمرًا لازمًا وضروريًا لنمو «نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة»، بمعنى أنها تتعامل مع كل الحالات القانونية المختلفة الممكنة وتعطي إطارًا لإصدار الأحكام

---

(٩) اعتمدت في هذه الدراسة على المراجع التالية:

Reinhard Bendix, Max Weber: *An Intellectual Portrait,* (New York, Doubleday, 1992).

Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context,* New York, Brace Jovanovich, 1971.

بخصوصها قبل وقوع الحالة ذاتها، وبدون الإهابة بأية اعتبارات عملية (المنفعة) أو أخلاقية (العدالة)، فهي تتعامل مع الشكل أو الهيكل العام لكل الحالات الممكنة بمعزِل عن الظروف العملية والأخلاقية[١٠]، وذلك على عكس القوانين التي تصدر كرُدود أفعال استجابة لنشوء حالات قانونية مختلفة، واحدة تلو الأخرى، وهي قوانين مرتبطة بمفهومَي المنفعة وإقرار العدل، ولذا تحول دون ظهور نظرية شكلية تشريعية أساسية شاملة، ويرى ڤيبر أن ظهور مثل هذه النظرية كان عاملاً حاسمًا في تطور النظرة العقلانية الحديثة.

وثمة صلة وطيدة بين مفهوم القانون الأساسي والشامل والمستقل ذاتيًا ومفهوم تكوين المدينة الغربية، فهي عكس المدينة الشرقية، تطورت المدينة الغربية بوصفها وحدة مستقلة ذاتيًا، لها تشكيلها الطبقي المستقل من المواطنين والطوائف، ولها قواتها الحربية المستقلة، سواء أكانت جيشًا نظاميًا أو قوات أهلية (ميليشيات)، ولها كذلك قانونها المستقل، وعلى الرغم من أن المدينة الغربية كانت محاطة بالنظام الإقطاعي من كل الجهات، إلا أنها حافظت على استقلالها الذاتي حتى تنامت قوتها بما يكفي للسيطرة على السلطة، وإعادة تنظيم المجتمع ليصبح ذا طابع رأسمالي عقلاني متزايد، أما المدينة الشرقية فقد ظلت في المقابل جزءًا عضويًا من المجتمع، ولم تطوِّر قط آلية منفصلة.

وتعد التقاليد الدينية لكل من اليهودية والمسيحية أحد المصادر الأُخرى التي أدت إلى تطور نظرة عقلانية في الحضارة الغربية، فعلى عكس أديان آسيا القائمة في جوهرها على الإيمان بوحدة الوجود وكُمُون الخالق في المادة، فإن التراث التوحيدي المتسامي الذي يؤمن بالإلٰه المتجاوز للطبيعة والتاريخ، يحمل في طياته ـ وفقًا لرأي ڤيبر ـ التسليم بوجود هوة بين الخالق والمخلوق، وبين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وبين الواقعي والمثالي، وفي السياق العَقَدِي القائم على الإيمان بوحدة الوجود والكون،

---

(١٠) Bendix, Max Weber, ch. 12.

يتمثل هدف المؤمن إما في الانسحاب كلية من العالم أو في محاولة التكيُّف معه، أما في السياق العَقَدِي التوحيدي المتسامي، فإن هذا الهدف يتمثل في السيطرة على هذا العالم من أجل عالم آخر، ويُعد هذا السعي للسيطرة على عالم متغير من أجل مثال وَحداني بمثابة خطوة على طريق الترشيد، إذ يتم النظر إلى التغير اللانهائي بشكل كلي شامل لا على أساس جزئي فحسب، وإلى كل الظواهر مهما بلغ تنوعها على أنها خاضعة لقانون موحَّد، وقد أدت عملية الترشيد التي تضبطها القيمة المطلقة إلى ظهور العَقلانية التي لا يضبطها سوى الهدف (أي أن عملية الترشيد حُرِّرت من القيمة تمامًا، وأصبحت محايدة وإجرائية وحسب)، كما أن تحويل الحياة الدينية إلى نسق قد أدى إلى نبذ الوسائل الأُخرى للسيطرة على العالم مثل السِّحر والأشكال الفجَّة من العَرافة؛ فحل النبي محل الساحر، واستمرت هذه العملية حتى حل الموظف الدواويني البيروقراطي محل الجميع.

ولابد من الاعتراف بأن عرض أفكار ڤيبر كما لو كانت أفكارًا متعاقبة، مثلما هو الحال في هذه الدراسة، يعد نوعًا من الإجحاف الشديد، إذ إن هذه الأفكار ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، فعلى سبيل المثال، ساهمت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص في دعم الاستقلال الذاتي للمدينة الغربية، وذلك عن طريق تحطيم الروابط القائمة على صلات النَّسب والقرابة، وإحلال الروابط الدينية الأوسع محل رابطة الأُسْرة أو روابط التجمعات القبلية، وبينما ظلت المدينة الشرقية ذات طابع عشائري أو قبلي، فإن المدينة الغربية غدت تجمعًا مهنيًا من المؤمنين، له استقلاله الذاتي، انسلخ عن كل المؤسسات الوسيطة التقليدية. وإذا كانت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص قد ساعدت على ظهور الاستقلال الذاتي للمدينة، فقد ثبت أيضًا أن بعض الطبقات المدينية المستقلة ذاتيًا، يمكنها وحدها دون غيرها أن تكون حاملة لنوع معين من أخلاق هذا الدين، ويرى ڤيبر أنه لم يكن بمقدور الأرستقراطية العسكرية أو ملاك الأراضي أو طبقة الفلاحين تطوير رؤية دينيّة تؤكد المسؤولية الفردية والحساب الفردي. أما صغار الحِرَفيين فهم وحدهم الذين لديهم سعة من الوقت للتأمل، ومن صميم مهنتهم ممارسة عملية العد والحساب، كما أنهم على وعي تام

بمكانتهم، ومن ثَم تستطيع مثل هذه الجماعة المدينية دون سواها أن تتبنى رؤية للعالم تقوم على الزهد في الدنيا inner world asceticism.

والملاحظ أن العلاقات المتداخلة بين العناصر المتنوعة لهذه المقولة تبدو وكأنها تأخذ شكلاً حلزونيًا، فكل عنصر يولِّد عنصرًا آخر، وهذا الأخير يؤثر بدوره في العنصر الذي أوجده.

ويعتقد بعض دارسي مؤلف ڤيبر (**الأخلاق الپروتستانتية وروح الرأسمالية**)، أن هذا العمل يمثل حوارًا مع شبح ماركس، ففي بعض الجوانب الهامة كان ڤيبر يسعى إلى التأكيد على تركيبية الظواهر الاجتماعية، وإلى إظهار القصور الذي ينطوي عليه أي مفهوم يقوم على الأسبقية السببية لعامل معين بمعزِل عن العوامل الأُخرى أو بالتضاد معها. إلا أنه مّما ينافي الصواب أن يَخلُص المرء من الأطروحة السابقة إلى استنتاج مؤداه أن ڤيبر يعزو إلى الأفكار أسبقية سببية أو أنه ينفي عن التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية أي مقدرة على تحديد مسار الواقع. فعَرض ڤيبر لنشأة الرأسمالية الحديثة لا يوحي ـ كما سبق القول ـ بأن الأخلاق البروتستانتية كانت **سببًا** في هذه النشأة أو العكس، بل يفترض أن ثمة علاقة تبادل اختياري بين النسق الاقتصادي والمعتقد الديني، إذا كان هذا صحيحًا بالنسبة لأطروحة الأخلاق الپروتستانتية فإنه أصحّ بالتأكيد في حالة الأطروحة الأوسع الخاصة بعملية الترشيد في الحضارة الغربية، إذ يبدو أن التمايز بين الحضارات الغربية العقلانية والحضارات غير العقلانية يرتبط بشكل متلازم مع تمايز آخر هو التمايز بين التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية الإقطاعية والأَبوية. وإذا كان لنا أن نستخدم مصطلح ڤيبر في سياق جديد، يمكن القول إذن إن ثمة علاقة تبادل اختياري بين العقلانية والإقطاع، من جهة، وبين اللاعقلانية والنظام الأبوي، من جهة أُخرى، وبدون الدخول في تفاصيل هذا التمايز، فإن ڤيبر ـ على ما يبدو ـ يعتقد أن المجتمعات الأبوية مثل الصين والدولة الإسلامية لم تعرف الملكية الفردية وإن وجدت فإنها إما غير مستقرة أو غير وراثية، ومن ثَم لم تشهد هذه المجتمعات وجود قوة عسكرية ذاتية التجهيز تَدين بالولاء للإقطاعي، بل كانت هناك قوة

عسكرية تجندها الدولة وتدفع لها الرواتب، ولم تشهد هذه المجتمعات بالمِثل وجود قانون شكلي أساسي شامل، بل كانت هناك مبادئ عامة للعدالة أو مجموعة قوانين وُضعت لحالات بعينها، ولم يكن من شأن تشكيل اجتماعي ـ اقتصادي كهذا أن يؤدي إلى ظهور النزعة الترشيدية.

ليس المقصود من هذا العرض أن يقدم موجزًا لأطروحة ڤيبر عن النزعة الترشيدية في الحضارة الغربية، ولكنه ببساطة يسعى إلى تأكيد أهمية بعض النقاط التي لها علاقة بموضوع هذه الدراسة، ولعل أهم نتيجة يمكن استخلاصها من هذا العرض ـ في نظر كاتبة هذه السطور ـ هي أن أطروحة الأخلاق الپروتستانتية هي جزء من كل. وعند الدخول في الدراسات المقارنة، فإن الكليات الكامنة وحدها هي التي يمكن إخضاعها للمقارنة، ولهذا فإن مقارنة مكوِّنَين ينتميان إلى نظامين أو بِنيتين متباينتين يعد مضيعة للجهد. وبهذا المعنى، لا يمكن فصل أطروحة العلاقة بين الپروتستانتية والرأسمالية عن السياق الأوسع لأطروحة الترشيد. لقد حاول ڤيبر أن يدرس ظاهرة الترشيد ذات الخصوصية الغربية، كما تجلت فيما اعتبره ظواهر ذات خصوصية غربية أيضًا مثل: المدينة، والقانون المدني، والإقطاع، والزهد داخل الدنيا، وغير ذلك من ظواهر، وكان جُل اهتمامه مركزًا على هذه الخصوصية.

وعند دراسة أية خصوصية فإن ثمة طريقتين مختلفتين للتناول؛ فإما أن يتم النظر إلى ظاهرة الخصوصية من زاوية تفرُّدها، وإما أن يتم النظر إليها من زاوية عموميتها وشمولها، وحين ينصب اهتمام الباحث على تحديد التَّفرد، فإنه يحاول اكتشاف ما يفرِّق بين حضارة وأُخرى من سِمات مميزة. أما إذا كان الباحث معنيًّا بتلمُّس ما في الخاص من ملامح عامة، فإنه يحاول عندئذ اكتشاف ما يجمع بين حضارة وأُخرى من سِمات مشترَكة، وحتى يمكن الوصول إلى هذا المستوى من التعميم. فإن ثمة حاجة إلى مصطلح لا يقلل من شأن خصوصية أي نسق أو بِنية؛ لئلا يختزل الباحث قوانين هذه البنية ومصطلحاتها مما يؤدي به إلى فقدان كل من التَّفرد والخصوصية من ناحية، والعمومية من ناحية أُخرى. ولعل هذا هو السبب في أنه ليس هناك مَنْ يطرح أسئلة من قَبيل: لماذا

لـمْ يستخدم الفنان الأوروبي في العصور الوسطى فن الزخرفة العربي (الأرابيسك)؟ أو لماذا لم يقدم الفن الحديث في الصين أعمالاً تنتمي إلى المدرسة الانطباعية أو مدرسة ما بعد الانطباعية؟ إن مصطلحَي فن الزخرفة العربي والانطباعية يقتصران على الحضارة التي أفرزتها، وبالتالي لا يمكن استخدامهما كمصطلحات للتطبيق العام والشامل، ودائمًا ما يتم صياغة الإشكالية انطلاقًا من مفاهيم التماثل والوَحدة والجمال، لأن مثل هذه المصطلحات من العمومية بما يجعلها قابلة للتطبيق على كل الأنساق تقريبًا، فكل الحضارات عندها إحساس بالتناسق، ولكن ليس كل الحضارات قد أنتجت مدرسة انطباعية في الفن.

ويتمثل افتراضي الذي أحاول أن أسوقه هنا في القول بأن السؤال الخاص بإشكالية الرأسمالية والإسلام الذي تدور حوله كثيرٌ من المقررات الدراسية التي تعنى بتاريخ الرأسمالية هو سؤال خاطئ ومضلِّل في حد ذاته. إن الرأسمالية الغربية - حسب رؤية ڤيبر - ظاهرة غربية فريدة مقصورة على الحضارة الغربية، ومن ثَم فإن محاولة دراسة الإسلام انطلاقًا من مقولة الرأسمالية تعني الانزلاق إلى مستوى التمركز حول الذات الإثنية أو «إمپريالية المقولات»[(١١)]، على حد تعبير اثنين من الباحثين الأمريكيين في شؤون الهند.

لقد كان من الملائم تمامًا أن يستخدم ڤيبر ظاهرة الرأسمالية الغربية في سبر أغوار حضارته، والتعرف عليها باعتبارها نسقًا له علاقاته الخاصة والدائمة، ولكن استخدام نفس المصطلحات والتعريفات لاكتشاف الطبيعة الخاصة لحضارة أُخرى يُعد أمرًا خاطئًا ومضلِّلاً إلى حد كبير وتحيزًا للمقاييس والمفاهيم الغربية، وهذا هو المثلب الأساسي في دراسة رَسِل أ. ستون Russel A. Stone عن **«الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية**

---

(١١) Lioyd L. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India,* (Chicago, University of Chicago Press, 1967), p. 7.

في تونس»[١٢]، والتي خلص فيها الكاتب - بعد بحث تطبيقي - إلى أن ثمة طائفة دينية إسلامية ذات أساس كَلْفِنِيّ[١٣] (على حد قوله) في جزيرة جَرَبة في تونس، كان لها توجه محدد نحو الاستثمار الرأسمالي أو قابلية خاصة له.

ويرى الكاتب أن هذا البرهان على علاقة الأخلاق الدينية بالنشاط الرأسمالي، «يبين مُجددًا أن فرضية ڤيبر تنطبق عمومًا على مجتمعات عدة؛ فمثلما أدت الأخلاق الپروتستانتية إلى النمو الرأسمالي في أوروبا خلال عصر الإصلاح الديني، فقد كان من شأن الأخلاق الدينية عند طائفة جَرَبة في تونس أن تؤدي إلى نشاط رأسمالي ناجح خلال القرنين التاسع عشر والعشرين»[١٤].

إن استنتاج «ستون» هذا يتناقض تمامًا مع روح أعمال «ڤيبر» واهتمامه، فبينما انصب اهتمام ڤيبر على الخصوصية، وعلى التقليل من صرامة الفكرة القائلة بوجود قانون عام قابل للتطبيق على كل الظواهر الاجتماعية، يسعى ستون إلى التدليل على صلاحية «قانون ڤيبر» بشكل عام، ولكن حتى في حدود هذه الأطروحة نفسها، فإن ستون يدلل ضمنًا على نقيض ما سعى أصلاً إلى إثباته، فإذا كانت أخلاق چنيڤ الكالِڤنيّه قد ساعدت على ظهور نسق اقتصادي ساد أوروبا بأسرها، فإن أخلاق جَرَبة الصغيرة لم تؤد إلى تطورات مشابهة، ومن ثَم يظل السؤال الأصلي قائمًا بشكل أو بآخر: لماذا حدث ذلك هناك ولم يحدث هنا؟

أما مؤلَّف مكْسيم رودِنسون Maxime Rodinson: **الإسلام والرأسمالية**، فيختلف عن دراسة ستون في أن رؤيته ومناقشته تبدو أكثر

---

(١٢) *International Journal of Middle East Studies*, 5, 1974, pp. 260-273.

(١٣) نسبة إلى جون كلفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) اللاهوتي الفرنسي الذي وضع أسس مذهب إصلاحي پروتستانتي عرف باسمه، وقد أسس حكومة ثيوقراطية في چنيڤ، سويسرا. وتعد أفكار البيوريتان (أي: المتطهرين وهم من أوائل المستوطنين الانجليز في الولايات المتحدة) امتدادًا لأفكاره.

(١٤) *International Jounal of Middle East Studies*, 5, 1974, pp. 260-273.

اتساعًا ورحابة، وإن لم ينجُ مع ذلك من وطأة النزعة التجريبية وضيق أفقها، ويبدأ هذا العمل الألمعي بدحْض العديد من الأساطير المقدسة والأفكار اليقينية الراسخة في الغرب بخصوص «العقلية العربية» واستسلام العقل الإسلامي، ويبين رودِنسون ببراعة ومقدرة أن ثمة بذورًا ترشيدية في الحضارة الإسلامية[١٥]، فالقرآن يدعو إلى الإعلاء من شأن العقل الإنساني ويحث على التفكر، ويوضح الكاتب أيضًا أن العالم الإسلامي شهد في فترات معينة من عصوره الوسطى ظاهرة السوق[١٦]، والقطاع التجاري، وبالمثل يشير رودنسون إلى أن «مُعامِل السِّحر» في المجتمع الإسلامي لا يفوق نظيره في المجتمعات الأُخرى[١٧].

وعلى الرغم من قيمة مؤلف رودِنسون وفائدته في بعض الجوانب، إلا أنه يُغفل جوهر القضية، وينزع في تحليله إلى مستوى اقتصادي صارم، وإذا كان رودِنسون باعتباره مفكرًا ماديًّا ينفي عن الدين أيَّ دور مستقل، كما ينكر دوره المطلق في التاريخ، فمن حق المرء أن يتساءل: هل بوسع مفكر مادي حقيقي أن يكتب عن سوسيولوجيا الدين بشكل منصف وبدون انتقاص أو إجحاف؟ ألا تتناقض عندئذ افتراضاته المنهجية ذاتها مع نظرته إلى الإنسان والتاريخ؟ إن هذا هو ما يدفع رودنسون في كتاب عن الإسلام والرأسمالية إلى أن يستبعد سطحية: ما سماه «العملية [الإسلامية] المنهجية [المنظمة] لإضفاء طابع مثالي على الخليفة عمر في التراث السني»[١٨].

وحتى لو افترضنا أن هذه العملية المنظمة هي مجرد «اختلاق أحلامي» (كما هو متضمَّن في كتاب رودِنسون) فإنها لا يمكن رفضها بهذه البساطة، ففي الحديث عن الأديان يصبح المثل الأعلى أكثر أهمية من

---

(١٥) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism,* (New York, Pantheon), 1973, pp. 99-103.

(١٦) Ibid, p. 56.

(١٧) Ibid, p. 107.

(١٨) Ibid, p. 35.

الممارسة التاريخية ذاتها، ومن ثَم فهذه الرؤية هامة للغاية بالنسبة للمستوى التحليلي الخاص بتحديد علاقة الإسلام بالرأسمالية، وبالتالي فإن استبعادهابوصفها مجرد وهم يعني إغفال جوهر القضية وفي الوقت نفسه يركز رودِنسون على التشريع، وعلى العناصر الاقتصادية والأقوال والمبادئ العامة ليدلل على أنه لا يوجد في الإسلام ولا في الحضارة الإسلامية ما يمنع نمو الرأسمالية، إلا أن هذه العناصر، شأنها في ذلك شأن الأقوال والمبادئ العامة، يمكن تفسيرها بطرق مختلفة، ولعل ما جعل الحضارة الإسلامية تكتسب طابعها الخاص والمميِّز هو التوجه العام للحضارة، والذي يتمثل في تشكيل اجتماعي ـ اقتصادي يدعَم رؤية ما، ورؤية تعزز بدورها هذا التشكيل.

ولعل كتاب بريان تيرنر Bryan Turner: **ڤيبر والإسلام**(١٩) هو العمل الوحيد ـ على حد علمي ـ الذي حاول أن يحيط بالقضية في شمولها، وأن يطرح السؤال من الداخل؛ فهو لا يقصر نظرته على الأخلاق الدينية مثلما يفعل رسِل، ولا يذهب مذهب رودِنسون في التركيز على الاقتصاد والمبادئ العامة، ولكنه يتناول موضوعات محددة مثل المدينة الإسلامية والقانون الإسلامي، وما يتصل بهما من موضوعات أُخرى، ورغم أن الكتاب يقدم مناقشة متماسكة في مجملها، إلا أن دراسته تتحول إلى صور صغيرة مقارنة للعديد من الموضوعات التي لا يربطها رابط واضح مثل: الله والإنسان، والفرق بين الشيخ والقديس. إن كل دراسة على حدة لها دلالة عميقة للغاية، إلا أن الدراسات إجمالاً تفتقر إلى الترابط فيما بينها، وبدلاً من محاولة حل قضية العلاقة بين الإسلام والرأسمالية أو بين الإسلام ونزعة الترشيد، يسعى الكاتب إلى التوفيق بين أطروحة ڤيبر حول النظام الأبوي وأطروحة ماركس حول نمط الإنتاج الآسيوي.

لقد حاولت في سياق العرض السابق أن أبين بقدر الإمكان ما يعد ـ

---

(١٩) Bryan Tuner, *Weber and Islam,* (London, Routledge and Kegan Paul, 1974). See especially the Last Chapter, «Marx, Weber and Islam», pp. 171-184.

في نظري - قصورًا في الكتابات التي عالجت موضوع الإسلام والرأسمالية والتي تطرح سؤالاً: لماذا لم يُنتج الإسلام نظامًا رأسماليًا؟

لقد ظل مستوى البحث في حقل الحضارة الإسلامية حتى عهد قريب حكرًا على الباحثين الاستعماريين أو التبشيريين المتعصبين، وكِلاَ الفريقين على يقين من تفوقه الحضاري والديني، وقد قدم هؤلاء المستشرقون والتبشيريون طبعات جيدة لمؤلفات تُعد من درر الحضارة الإسلامية، إلا أن عملهم كان في جوهره موجهًا أيديولوجيًا ومتمركزًا حول الإثنية الغربية إلى أبعد الحدود. ويعد عمل جُوستاف ڤون جرونِباوم Gustave E. Von Grunebaum مثالاً جيدًا على ذلك؛ فدراسته للعصور الوسطى الإسلامية دراسة ممتازة وموسوعية، ولكنها مبنية أساسًا على مقولات غير تاريخية لا تعطي تفسيرًا للظاهرة التي يجري بحثها، فعلى سبيل المثال، يرى جرونِباوم أن «الإسلام لم يحذُ حذو الغرب الذي غير من تصوره للسلوك الإنساني إذ لم يعد هذا التصور مجرد تعبير عن إيمان بمثَل آلي جامد للسعادة، وإنما أصبح يركز على آليات السعي لتحقيق السعادة، وتلك مقولة عامة للغاية لا تضيف الكثير إلى معرفة الإنسان، ولم يتم اختبارها بعد، حولت التاريخ إلى معركة بين المطلقَات الرمزية، وهي معركة يتخلف المطلق الإسلامي فيها دائمًا عن الركب، وفي موضع آخر يزعم جرونِباوم أن الغرب مستعد للتضحية بالحاضر من أجل المستقبل، إن نموذج التضحية أو نكران الذات لم يعد هو النموذج السائد في الغرب، ولم تعد هناك مجتمعات «توصم» بهذه الفضيلة سوى المجتمعات الشمولية. وقد بدأنا منذ عهد قريب فحسب نطالع أعمالاً لعلماء اجتماع أوروبيين ناشئين ينظرون إلى الحضارة الإسلامية لا بوصفها تحفة قديمة تثير الإعجاب أو الاستهجان، بل بوصفها عملية اجتماعية تخضع لقوانين التغيير الشاملة. ومع هذا فإن معظم هؤلاء العلماء من الماديين أو التبسيطيين الآليين Reductionists، هم من المهمومين (مثل رودِنسون) بتبرئة ساحة شبح ماركس من التهم التي توجه له.

وإذا كان مستوى البحث المتاح، ووطأة التحيز الأيديولوجي للباحثين، يمثلان عائقين من العوائق التي تعترض محاولة تناول قضية

الإسلام والرأسمالية، فإن العقبة الأساسية والمصدر الرئيسي للتحيز يكمن في الطريقة التي تصاغ بها القضية، فإذا قبلنا المقولة التي مفادها إنه لا توجد أنظمة اقتصادية طبيعية، فإن الرأسمالية ـ شأنها شأن الفاوستية أو المدرسة المستقبَلية ـ في الأدب تصبح عندئذ جزءًا من لغة حضارية أوسع. إن الحضارة الغربية ومصطلحها الحضاري لا يمكن استخدامهما لوصف بنية أُخرى أو لفحصها. إن ما نحتاج إليه لتجاوز التحيزات الغربية، أو وضعها في سياقها الصحيح، هو مصطلح عام ومقولات عامة مستقلة عن كل النظم والبِنَى، ولكنها قابلة للتطبيق عليها جميعًا على قدر الإمكان، وقد يكون مصطلح «الترشيد» لا الرأسمالية، هو المصطلح الأعم والأنسب، وفي هذه الحالة يمكن صياغة القضية لتصبح «الترشيد والإسلام».

إلا أنه حتى مع صياغة المسألة على هذا النحو، فإن الإطار المرجعي قد يظل مقصورًا على الحضارة الغربية، وتظل محاولة تطبيقه على حضارة أُخرى تعبيرًا عن التمركز حول الذات الإثنية، فالحديث عن حضارات غير عقلانية أشبه ما يكون بالحديث عن مجتمعات ما قبل المنطق، وهي مقولة تم رفضها تمامًا وثبت بطلانها؛ فلكل مجتمع نمط من الترشيد والذي هو توظيف الوسائل والطرق لتحقيق غايات محددة. وقد اكتشف ڤيبر نفسه بعض أشكال التوجه نحو الترشيد الذي تحكمه القيمة (في مقابل الترشيد الإجرائي) في الامبراطورية الصينية. وربما كان من الأفضل صياغة القضية بحيث تصبح «الإسلام والتحديث». فمن الحقائق التي لا تقبل الجدل في عصرنا «الحديث» أن العلم الحديث والتكنولوجيا الحديثة صارا ظاهرتين كونيتين لا مناص من الأخذ بهما إذا كان للمجتمع أن ينجو بنفسه من الهلاك. فهل يستطيع المجتمع الإسلامي أن يأخذ بأسباب العلم والتكنولوجيا دون أن يفقد هويَّته الخاصة؟ وكيف يمكن للإسلام، أو للحركات الإسلامية الإصلاحية، أن تعبئ الجماهير؛ لتحقيق عملية الانتقال من مجتمعات تقوم على الزراعة، وعلى المستويات الدنيا من التكنولوجيا إلى مجتمعات عمادها السيطرة على الطبيعة أو تسخيرها (إن أردنا استخدام مصطلح إسلامي)؟ إن تناول المسألة على هذا النحو يجعلها مسألة مطروحة من المسلمين، وفيما بينهم، ويضْفي عليها في الوقت نفسه

مغزًى عالميًا شاملاً، وبدلاً من صرف الجهد في إثبات أن المدينة الإسلامية عاجزة عن إنتاج رأسماليين، فالأحرى أن نبدأ بالتساؤل عن نوع الرؤية التي تولدِّها المدينة الإسلامية.

إن التعامل مع البنية بأكملها من الداخل على هذا النحو وطرح الأسئلة من داخلها ذاتها والوصول منها إلى المستوى العالمي يجعل من الممكن لهذه البنية أن تُفصح لنا عن أسرارها وقوانينها، وعندئذ لن يتم النظر إلى المدينة وقوانينها وسماتها باعتبارها نواقص ينبغي تداركها أو مثالب ينبغي إصلاحها، وإذا كان المجتمع الإسلامي لم يفصل قط بين القانون العَلماني والقانون الديني، فسوف تظل الشرعية النهائية للقوانين شرعية دينية حتى حينما يتم مثل هذا الفصل، ومن الضروري ألا تعد هذه الحقيقة عقبة رئيسية؛ بل مجرد سمة أو مَعطى يجب تفسيره وإيضاحه، وربما تقييمه ووضعه في سياق عالمي حقيقي لا غربي متحيز، ولا يجب عند القيام بهذا التقييم أن تُجعل درجة القرب من الحضارة الغربية معيارًا للحكم؛ بل يجب أن تكون كليةْ (شمول)، خبرة الإنسان في الشرق والغرب، في الماضي والحاضر، هي المقياس الأساسي، وإذا وضعنا في اعتبارنا قضية الشرعية في المجتمع العَلماني، وحقيقة أن هيمنة العالم الغربي على الدنيا قد أدت إلى ظهور الامبريالية العالمية، وإلى نشوب حربين عالميتين، فضلاً عن عالم يوشك أن يستنفد موارده الطبيعية، فمن الممكن القول بأنه لم يعد من الصواب النظر إلى فكرة المجتمع الموجه دينيًا باعتبارها فكرة مُزرية أو غير عقلانية، إن لكونفوشيوس مفهومًا عن التكيُّف مع العالم، سواء أكان عالَم الطبيعة أو عالَم التاريخ الذي يصنعه الإنسان، وهو مفهوم قد لا يكون سلبيًا بالضرورة، وتبنيه قد يؤدي إلى طرح أسئلة مختلفة تمامًا عن تلك التي ولدت من داخل النسق الغربي، وعندئذ قد تختلف تمامًا الطريقة التي يُدرس بها تاريخ الرأسمالية في العالم الغربي، وأشكال التطور الاقتصادي المختلفة في الشرق، وتنوع أشكال التحديث في العالم. وكل مقرر دراسي حينئذ سيطرح أسئلته الخاصة التي يمكن أن يجمع بينها سؤال واحد عالمي إنساني شامل، أو عدة أسئلة متنوعة ذات توجُّه واحد.

التحيّز في الأنظمة الغربيّة لتصنيف المكتبات

د. هاني محيي الدين عطية

التحيز بين الموضوعية والقيم

قبل الخوض في الحديث عن التحيز في تصنيف العلوم في الأنظمة الغربية للمكتبات، يجب علينا أن نضع بعض المعايير للتعامل مع مفهوم «التحيز» إذ أن مدلول كلمة التحيّز منفردًا يعطي انطباعًا خاطئًا بكونه يعني «عدم الإنصاف»، أو أنه شيء ضد الموضوعية في التعبير عن الرأي، أو الفعل والأمر ليس كذلك. إن كلمة «التحيز» في حد ذاتها ليست واقعة في فراغ، ولا يمكن التعامل معها دون التعرض للمفاهيم التي نشأت عنها الأفكار، والتي منها جاء الرأي أو الفعل. أي أن الفكرة ـ والتي هي أساس التعبير عن الرأي أو الفعل ـ ما هي إلا نِتاج مجموعة من الفلسفات قوامها العقيدة، والعادات، والتقاليد الاجتماعية، والتاريخية، تبلورت في إطار معين، وحيث أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال فصل الفكرة عن الأسباب المكونة لها، فإنه أيضًا لا يمكن التحدث عن الرأي، أو الفعل الناتج عن الفكرة خارجًا عن هذا الإطار. فإذا ما اتُّهمت فكرة ما بالتحيز، فإن هذا الاتهام في حد ذاته تحيّز لفكرة مضادة تؤمن بوجهة نظر أُخرى، وليدة فلسفات مختلفة أيًا كان منبعها.

فإذا ما أخذنا على سبيل المثال: الفلسفة الغربية ونظرتها للعلوم، فسنجد أنه من جملة الأسئلة الستة المعهودة: ماذا؟ كيف؟ متى؟ أين؟ من؟ ولماذا؟ لا تعرف العلوم الغربية منها إلا الأربعة الأُولى فقط، أو

بالأصح لا تجيب إلا عن الأسئلة الأربعة الأُولى منها. فالعلوم الغربية تتعرض للأشياء من منظور: ماذا يحدث؟ وكيف يحدث؟ ومتى يحدث؟ وأين يحدث؟ ولكنها لا تحاول التعرض بأي حال من الأحوال إلى من محدِثُها؟ ولماذا تحدث؟ وفي هذا تختلف الفلسفة الإسلامية تمامًا في نظرتها للعلوم إذ أن السؤالين من؟ ولماذا؟ يمثلان حجر الأساس في الفكر الإسلامي. فبالإجابة عن السؤال من مُحدِثها؟ يكون التوحيد لله وبالإجابة عن لماذا تحدث؟ تكون خلافة الإنسان في الأرض، وكلاهما يمثل نقطة انطلاق لأي رأي أو فعل يقوم به المسلم.

وفلسفة تصنيف العلوم في هذا لا تختلف عن تلك الخاصة بفلسفة العلوم، إذ أن أي محاولة لتصنيف العلوم إنما هي محاولة لتصنيف الأفكار المتولدة من الفلسفات التي نشأت فيها تلك العلوم، فكما أن فلسفة العلوم هي نتاج الخلفية العَقَدية والاجتماعية والتاريخية والعلمية؛ فكذلك تكون فلسفة تصنيف العلوم. وتقول سارة ڤان Sarah Vann: «إن أي نظام تصنيف يعكس التقاليد التي تولدت في المجتمع»[1]. الأمر الذي يجعل التحيز واردًا في تركيبة أي نظام تصنيف، وهو ما يؤكده ضياء الدين ساردار Ziauddin Sardar بقوله: «إن أي تصنيف للمعرفة يخضع للفلسفة السياسية والاجتماعية للأفراد الذين قاموا بدءًا بتصميم النظام»[2] وهو ما يجزم بعدم «وجود أي نظام تصنيف في أي مجال يمكن أن يخلو من القيم» كما يقول إيرك دي جيروليَر Eric de Grolier[3].

وعليه، فإنه عند الحكم على أي نظام لتصنيف العلوم - مهما كان - لا يصح أن يقاس بمعيار الموضوعية فقط، وإنما يجب أن يقاس أيضًا بمعيار القيَم التي يحملها النظام.

---

(١) Sarah K. Vann, «Dewey Abroad: The Field Survey of 1964», *Library Research & Technical Services,* 11, (Winter 1967), p. 67.

(٢) Ziauddin Sardar, *Islam: Outline of Classification Scheme,* (London; Clive Bingley, 1979), p. 16.

(٣) Eric de Grolier, «Classification one Hundred Year After Dewey», *Unesco Bulletin Library,* 30 (6), 976, pp. 226-227.

فلسفة تصنيف العلوم في الأنظمة الغربية للمكتبات

عند الحديث عن التحيز في تصنيف العلوم في الأنظمة الغربية للمكتبات يجب بدءًا أن نتعرف على الفلسفة والبنية التركيبية لهذه التصانيف. ولعل أفضل تعبير نسوقه في هذا ما ذكره جيسي شيرا Jessy Shera رائد علم المكتبات المعاصر، إذ قال:

«إن نظرية تصنيف المعرفة بدءًا من أفلاطون وحتى هنري بليس Henrey Bliss اعتمدت على أربعة فرضيات أساسية: **الأولى**: أن هناك نظام عام يحكم الطبيعة، فإذا ما تم فهمه فإنه بالتأكيد سيساعد في تكوين الإطار العام لمفهوم المعرِفة البشرية. **الثانية**: أن خطة التنظيم هي تسلسل هرمي بين الجنس والنوع، وبين الفئة وفروعها، كلاهما يتدرج من العام إلى الخاص، أي من أقصى درجة من العمومية إلى أقصى درجة من الخصوصية. **الثالثة**: أن مبدأ الاختلاف الذي يعمل ضمن هذا التسلسل مشتق من معنى التشابه وعدم التشابه الملازم لخصائص المواد المركبة في التصنيف. **الرابعة**: أن هذه الخصائص تعتمد بشكل أساسي على الطبيعة الفيزيائية للمواد المصنفة. وأياً كان شكلها أو وظيفتها فإن مفهومها الكلي يتبع دائماً مبادئ أرسطوطاليس للجنس والنوع والاختلاف والخاصية والحدث»(٤).

ويستطرد شيرا بقوله: «وتاريخ تصنيف المكتبات الحديث ما هو إلا عملية تطبيق لهذه الفلسفة على مواد المكتبات واحتياجات المستفيدين. ففي القرن التاسع عشر رجع توماس جيفرسون Thomas Jefferson إلى فلسفة فرنسيس بيكون Francis Bacon لتصنيف الكتب والتي تبنتها مكتبة الكونجرس. ومثله فعل ميلفيل ديوي Melvil Dewey... إذ تبنى نفس الفلسفة [حيث أخذ بفلسفة هاريس Harris وهي مقلوب فلسفة بيكون] كإطار لنظامه. وكذلك تصنيف كتر التوسعي Expansive Clasification الذي أعده تشارلز إيمي كتر Charles Ammi Cutter... فقد أظهر تأثراً كبيراً بفلسفة كل من كومت Comte وسبنسر Spencer. وهذا التصنيف

---

(٤) Shera, Jesse. «Classification as the Basis of Bibliographic Organization» in: *Bibliographic Organization* edited by Shera and Egan, Chicago: University of Chicago Press, 1951, p.p. 71-72

مدين بشكل كبير إلى فلاسفة القرن التاسع عشر، ولا سيما أنه مأخوذ بشكل مباشر من فلسفة برنيت Brunet، كما أن تأثير فلسفة بيكون ليست منه بخفية. أما بالنسبة لعمل مارتيل Martel وهانسن Hanson، فعلى الرغم من أن نيتهما كانت متجهة نحو تصنيف للكتب على أساس عملي وليس تصنيفاً للمعرفة، إلا أنهما اتبعا في إطارهما العام تصنيف كتر التوسعي. وبالطبع [كما هو معروف] فإن التصنيف العشري العالمي Universal Decimal Classifecation مأخوذ من تصنيف ديوي العشري... وبالمثل فإن أنظمة التصنيف الببليوجرافية، وإن كانت لها فلسفتها، إلا أنها لا تخرج عن نفس الإطار، فعلى سبيل المثال يدين تصنيف بليس Bliss بشكل كبير إلى فلسفة كومت Comte. وعلى الرغم من أن مصنفي هذه الأنظمة يصرون أنهم كانوا بصدد إعداد تصانيف للمواد المطبوعة وليس تنظيمًا للمعرفة، إلا أن الحقيقة التي تظل تفرض نفسها هي أنهم يوائمون الأول بالأخير مع بعض التغيير في الرموز وأشكال الفئات وتعديلات أخرى بسيطة نسبياً مما تجعل من جهودهم أكثر ملائمة لأوضاع واحتياجات المكتبات»[٥].

وعلى ما ذكر فإنه يمكن أن نستنتج أن فلسفة التصنيف في المكتبات الغربية تعتمد بشكل أو بآخر على فلاسفة القرن التاسع عشر، والتي بدورها تعتمد على الفرضيات الأربعة سابقة الذكر. وحيث أن المقال هنا لا يتسع للحديث عن كل هذه الأنظمة[٦]، فسنخص بالذكر فقط أنظمة التصنيف العالمية والأكثر شيوعاً وتداولاً في مكتبات العالم الإسلامي؛ ألا وهما: تصنيف «ديوي العشري» Dewey Decimal Classification وتصنيف مكتبة «الكونجرس» Library of Congress Classification.

أولا: تصنيف «ديوي العشري» (DDC)

يُعتبر تصنيف «ديوي العشري» من أكثر الأنظمة الغربية شهرة

---

(٥) *Ibid*, pp. 78-80.

(٦) لمعلومات أكثر تتعلق بالتصانيف الأُخرى يمكن للقارئ الرجوع لكتاب «ناصر محمد السويدان» **التصنيف في المكتبات العربية**: دراسة مقارنة لأنظمة التصانيف العالمية ومدى صلاحيتها لتصنيف العلوم العربية والإسلامية - الرياض: دار المريخ.

وشيوعًا على مستوى العالم الغربي والإسلامي على حد سواء. ويعتمد نظام «ديوي العشري» في بِنيته على فلسفة «بيكون» Baconian philosophy المقلوبة، والتي تتضمن أن العقل له ثلاث خصائص هي: الذاكرة memory، والتخيل imagination والمنطق reason. ومن هذا المبدأ تم اشتقاق أفرع المعرفة الرئيسية في هذا النظام، ألا وهي: التاريخ والفنون والفلسفة، ولكن «دَبليو تي هاريس» W. T. Harris الذي صمم البنية الداخلية للنظام - ومنه أخذ «ديوي» - آثر أن يقدم الفلسفة، ويؤخر التاريخ؛ إيمانًا منه بأن العقل لا يمكن أن يبدأ بالحقائق مباشرة، فجاء تصنيف «ديوي العشري» يحمل في طيّه هذه الفلسفة مقسمًا المعرفة بأكملها إلى عشرة أقسام رئيسية، فخصص الرموز من ١ إلى ٦ للعلوم، والرمزين ٧ و٨ للفنون والآداب، والرمز ٩ للتاريخ العام (أماكن وأفرادًا)، أما عن الرمز(٠) فقد خصَّصَهُ «ديوي» للمعارف العامة، وهو مالم تتطلبه فلسفة «بيكون» وإنما حكمت به الظروف على «ديوي» أن يخصص رمزًا قائمًا بذاته، وذلك للأعمال التي لا تقتصر على مبحث واحد محدد؛ مثل: الموسوعات، والصحف، والدوريات العامة، والأدلة، والكشافات، إلخ... فجاء هذا الأصل للعلوم التي تعالج المعرفة والمعلومات بصورة عامة؛ مثل: علم المعلومات، وعلم المكتبات، والصحافة، وعلم الكمبيوتر[٧]، كما أصبح التصنيف في شكله النهائي كما يلي:

000 المعارف العامة.
100 الفلسفة وعلم النفس.
200 الديانات.
300 العلوم الاجتماعية.
400 اللغات.
500 العلوم الطبيعية والرياضيات.
600 التكنولوجيا (العلوم التطبيقية).

---

(٧) John P. Comaromi and M. P. Satija, *Dewey Decimal Classification: History and Current Status* (New York: Envoy Press, 1988).

700 الفنون.

800 الآداب.

900 الجغرافيا والتاريخ.

ويعتمد نظام «ديوي» في بنيته على إمكانية التفريع لكل مبحث أو موضوع مهما كان مجاله إلى عشرة فروع أخرى، حتى ولو لم تستخدم هذه الفروع في كل حالة، أو زاد فرع العلم عنها. كما خص النظام بثلاثة مستويات رئيسية، كما يظهر من الرمز الثلاثي المستعمل. فالرمز الذي يدل على المستوى الأول هو الأول من اليسار في الأرقام الثلاثة، والرمز الذي يدل على المستوى الثاني هو الثاني فيها، والذي يدل على المستوى الثالث هو الثالث. وبالرغم من أن القائمة أعلاه تمثل المستوى الأول فقط إلا أن التعبير يتم بثلاثة أرقام، ولكن الرقم الذي يدل على الرمز المعنِي هو واحد فقط. أما مستويات التخصيص التي تزيد على ثلاثة، فقد رمز لها «ديوي» بأرقام عشرية تلي الرمز الثلاثي، ومنها استقى النظام اسمه.

أما عن التحيز في نظام «ديوي» فيظهر بوضوح في كل من المستويين الثاني والثالث، وإن كان هناك من يدافع عن أسباب هذا التحيز ويعزوها إلى ظروف تاريخية، ومن هؤلاء المدافعين نستشهد بما يسرده «كومارومي» و«ساتيجا» Comaromi and Satija في قولهما:

«إن نظام «ديوي العشري» هو نظام مكتبي واقعي تم تصميمه في عام ١٨٧٣ كنظام عملي، ليحل مشاكل فورية واجهتها المكتبات الأمريكية بصفة عامة في تلك الأيام، وبصفة خاصة [فقد تم تصميمه] لوضع نظام دائم يقوم بتنظيم مكتبة كلية أمهرست Amherst College اقتصاديًا ومنهجيًا. ولقد اعتمد النظام في أغلبه على الإنتاج الفكري المتاح في كلية أمهرست ومكتبات كل من منطقتي نيويورك New York ونيوانجلند New England. ولقد قُدِّر لهذا النظام العام العالمي أن يحظى بمؤيدين له في وقت قصير، وأن يجد له مستخدمين في شتى أنحاء العالم. كما صاحب شهرتَه واستعمالَه الدولي نقدًا متزايدًا مرجعه أن الموضوعات الأمريكية قد حظيت باهتمام كبير، مقارنة مع مثيلاتها من الموضوعات الأُخرى، وقد أُطلق على هذا التحيز اختصارا لفظ (WASP) من كلمة «واسب».

وهي اختصار عبارة White Anglo-Saxon Protestant من رجل أبيض من أصل أنجلوساكسوني. إن هذا التحيّز واقع فعلاً ولكنه لم يحدث لأي سبب مقصود وإنما منشؤه طبيعي، وبعض هذه الأسباب مرجعه تاريخي إذا ما أخذنا في الاعتبار أن تصنيف «ديوي العشْري» قد أُسس أصلاً معتمِدًا على الإنتاج الفكري المتاح [في الولايات المتحدة] في ذلك الوقت، فلا عجب إذًا أن لا تجد الموضوعات غير الأمريكية تمثيلاً ملائمًا لها في النظام[٨]..»

وعلى الرغم من أن الأسباب التي يسردها «كومارومي» و«ساتيچا» تبدو منطقية، إلا أن التحيز المقصود والذي يجهلانه أو يتجاهلانه هو ذاك النابع من الفكر الغربي ونظرته للعلوم، بحيث أصبح لا يرى أي شيء إلا بمنظاره، وهذا ما ستتعرض له بالحديث في مكانه إن شاء الله.

ثانيًا: تصنيف مكتبة الكونجرس (LCC)

تصنيف «مكتبة الكونجرس» هو ثاني التصانيف شهرة وشيوعًا بعد ديوي ولقد تم تصميمه أساسًا كنظام ذرائعي لسد حاجة مكتبة الكونجرس فقط، دون الأخذ في الاعتبار حتى حاجات المكتبات الأمريكية الأخرى. ولقد روعى عند تصميم النظام أن يغطى كلاًّ من التوسع المحتمل في حجم المحتوى الفكري للمكتبة، وتفاعُل النظام مع موظفي المكتبة، وخدمة طبيعة وعادات مرتادي المكتبة، ومنح حرية التحرك بين أرفف الكتب للباحثين الجادين[٩].

وانطلاقًا من هذا التخصيص في الهدف لم يكن لتصنيف «مكتبة الكونجرس» أي فلسفة حقيقية لتصنيف المعرفة، وإنما هو بالأخص محاولة لتنظيم المكتبة من الداخل، وتلبية احتياجاتها المستقبلية. ويذكر إيمورث J.P. Immorth أنه على الرغم من أن تصنيف مكتبة الكونجرس لا يقابل المستلزمات التي ترقى به لتحقيق أي نظرية تصنيف أو مكونات نظام

---

(٨) *Ibid*, p. 41.

(٩) Lois Mai Chan, *Immroth's Guide to the Library of Congress Classification.*

تصنيف؛ إلا أن لديه بعض المبادئ النظرية المقبولة، والتي ترمي إلى مواجهة المستقبل [لتطور المكتبة]. وفي هذا الصدد تعتبر هذه المبادئ أفضل بكثير من تلك الموجودة في تصنيف «ديوي العشري»(١٠). لقد مرت المكتبة بعدة محاولات للتنظيم تم خلالها التعامل مع أنظمة متعددة حتى انتقلت المكتبة إلى مبناها الجديد، الأمر الذي ترتب بموجبه العمل على إيجاد نظام يتيح للمكتبة الاكتفاء والثبات. وقد تقرر تشكيل لجنة تقوم بدراسة الأنظمة الأُخرى المستخدمة قبل الشروع في إنشاء أي نظام جديد. وفي إطار هذه الدراسة كان هناك ثلاثة اختيارات رئيسية: تصنيف «ديوي العشري»، والتصنيف التوسعي «لشارلز إيمي كَتَر» Charles Ammi Cutter's Expansive Classification ونظام «أوتو هارتْفِج» Otto Hartwig الألماني المسمى Halle Schema. وبعد دراسة كل من هذه الأنظمة تم استبعاد تصنيف «ديوي»، وذلك لرفضه أن تجري «مكتبة الكونجرس» أي تعديلات رئيسية في نظامه، كما أن النظام انتُقِد بأنه مقيد برموزه، والتي وضعت كأُسُس للنظام وليس لخدمته. وقد استُبعد أيضًا نظام «هارتْفِج» باعتباره متحيزًا للفكر الفلسفي الألماني، وعليه؛ فلم يبق إلا تصنيف «كَتَر» التوسعي الذي أعطي الاهتمام المباشر، ولا سيما أن «كَتَر» كان متعاونًا جدًّا في إجراء أية تعديلات على تصنيفه(١١).

أما عن فلسفة «كَتَر» في تصنيف العلوم، فهي تنطلق من مبدأ تقسيم المعرفة إلى علوم اجتماعية وإنسانية وعلوم طبيعية وتكنولوجية، ثم قدم فئة الأعمال الشاملة التي تخدم العلوم بأكملها شأنه شأن «ديوي» في تصنيفه؛ إلا أنه فصَل الببليوغرافيات، وعلم المكتبات عن الأعمال الشاملة، وخصه بَفرْع وحده ووضعه في آخر التصنيف، كما أنه استعمل الحروف الإنجليزية كرموز بدلاً من الأرقام، وخص كل علم بحرف، فجاء التصنيف في شكله العام كما يلي:

---

(١٠) J. P. Immorth in Arthur Maltby, (ed.) *Classification in the 1970's: A Second Look,* Rev. ed., (London: Bingley, 1976), p. 89.

(١١) Lois Mai Chan, *Op. cit.* p. 20.

A ـ الأعمال الشاملة.

B – P ـ العلوم الاجتماعية والإنسانية.

Q – V ـ العلوم الطبيعية والتكنولوجيا.

Z ـ الببليوغرافيا وعلم المكتبات.

ومنطَلق فلسفة «كَتَر» أن يخصّص لكل علم حرفًا حتى يسمح لهذا العلم بالتوسع دون قيود، ومنه أخذ النظام اسمه. ولقد ناسب هذا النظام «مكتبة الكونجرس» حيث أنَّ عملية التصنيف في المكتبة كانت ستتم بإسناد الأمر إلى المكتبيين المتخصصين في كل فرع حسْب ما يتواجد لديهم من إنتاج فكري، وقد قدر أن أقسامًا مثل: التاريخ، والعلوم السياسية والاجتماعية، قد يكون لها محتوى فكري أكثر من مثيلاتها، إلا أنه عند الشروع في التصنيف وجد «جيمس هانسون James Hanson» ـ رئيس قسم الفهرسة في المكتبة ـ أن عملية التصنيف لا يمكن أن تتم بالاعتماد على الحروف فقط، بل بمزيج من الحروف والأرقام معًا، وهو ما آل إليه تصنيف «مكتبة الكونجرس» الحالي، مع تغيير في بعض مواضع العلوم كما تُرِك كل حرْفٍ من الأحرف I O W X Y خالية لاستخدامها مستقبلاً[١٢].

أما عن التحيز في تصنيف «مكتبة الكونجرس» فقد يكون من الصعب لمسه بشكل مباشر، ولا سيما أن التصنيف ليس له أي فلسفة حقيقية أكثر من ترتيب كتب «مكتبة الكونجرس» ولكن الحقيقة ليست بتلك البراءة الظاهرة، بل تكمن في أبعد من هذا؛ وهو ما يرويه لنا «ديڤيد كايزر ـ David Kaiser» عن الخلفية الحقيقية التي صاحبت مهنة المكتبات في الولايات المتحدة فيقول:

«إن مهنة المكتبات جاءت إلى الوجود مصحوبة، أو مرتبطة، بحركة التبشير للكنائس المسيحية في الولايات المتحدة. فقد أُسست المستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية من قِبَل باحثين متحمسين للحرية الدينية. وخاصة في الفترة المسماة «بالصحوة الجديدة New Awakening» في أوائل

(١٢) *Ibid*, pp. 38-39.

القرن التاسع عشر. وبانتقال الحركة الرومانسية إلى البلاد (أمريكا) من بريطانيا وفرنسا في مطلع القرن التاسع عشر، أُضيف إلى اهتمامات التبشير - والتي كانت تهدف إلى بث مفهوم احترام راحة الآخرين الموجود في تقاليد المسيحية الأصلية - اهتمام آخر يومئ إلى بث روح الإيثار، وهو الأمر الذي أعطى حافزًا أكثر لتكثيف الجهود التبشيرية في كل من داخل وخارج الكنائس. [ومن هنا] نشأت كلٌّ من جمعية الكتاب المقدس الأمريكية The American Bible Society في عام ١٨٢٦، وجمعية الرسالة الأمريكية The American Tract Society في عام ١٨١٧، والاتحاد الأمريكي لمدارس الأحد The American Sunday School Union في عام ١٨٢٥. وكان قد نشأ آنذاك عدد من الفِرق التبشيرية في الخارج، أولها كان التبليغيون المسيحيون Congregationalists في عام ١٨١٠ ثم البابتستيون Baptists في عام ١٨١٤ وآخرون جاءوا من بعدهم كان هدفهم نشر عقيدتهم، وحمل الإنجيل المسيحي ليس فقط عبر الولايات المتحدة بل عبر العالم كله.

ولعله يمكن القول بشكل أو بآخر إن كل «الآباء المؤسسين Founding Fathers» لمهنة المكتبات الأمريكية كانوا من الناشئين في هذه التقاليد. فـ «روبن جيلد Reuben Guild» [على سبيل المثال] كان قد فكر جدِّيًا في الانضمام لخدمة العقيدة البابتسوية قبل أن يصبح مكتبيًا. وآخرون ممن أصبحوا مكتبيين كانوا قد تلقوا تعليمًا دينيًا لكي يشغلوا مناصب دينية، بل إن بعضهم قد وصل لمنصب القسيس. فالمكتبيون القدامى مثل «شارلز كوفن چيوت» Charles Coffin Jewett «وجون لانجدون سيبلي John Langdon Sibley» و«صموئيل سوِت جرين» Samuel Swett Green و«شارلز أيمي كَتَر» Charles Ammi Cutter وأخيرًا «إرنست كوشنج ريتشاردسون - Ernest Cushing Richardson» جميعهم قد تمرنوا في المدارس اللاهوتية قبل أن يَهبوا حياتهم للعمل في مهنة المكتبات. في واقع الأمر لقد كانت مهنة المكتبات في نظر الكثير منهم، هي نوع من «المهن الدينية Religious Vocations» وبالتالي تصلح أن تكون لهم بديلاً عن الالتزام بالعمل الكنَسي. ولقد استمر مثل هذا الشعور بقوة هذه التأثيرات مع اكتمال (تطور) مهنة المكتبات، وذلك حتى تم إنشاء الاتحاد

الأمريكي للمكتبات American Library Association عام ١٨٧٦ وقد تحدث كثير من المكتبيين خلال العقود التي تلت [تأسيس الاتحاد] عن «إحضار مكتبة الإنجيل bringing the library gospel» إلى البلدان والقرى الأمريكية التي لم تسمع عنه من قبل»(١٣).

ومن هذا نستخلص أن عملية تصنيف العلوم ليست ذاك العمل المتواضع الذي يكمن في ترتيب الكتب على أرفف المكتبة، بل هو فلسفة عميقة قوامها العقيدة والعادات والتقاليد، وحيث أن هذه الأشياء أصيلة، فلا يمكن إذن أن نتوقع من أي نظام تصنيف يعبر بصدق عن فكر مجتمعه أن يخلو من التحيز. ومثل هذا التحيز طبيعي، ولا يمكن أن يلام عليه أحد، لأنه تحيز نابع من الأصول العقائدية والتاريخية والاجتماعية للمجتمع الذي أسس التصنيف أساسًا لمقابلة إنتاجه الفكري. ولعل هذا هو ما كان يشير إليه «كومارومي» «وساتيچا» ويعزوان وجوده إلى الظروف التاريخية المحيطة بنشأة تصنيف «ديوي». وهو نفس الأمر الذي جعل «مكتبة الكونجرس» ترفض نظام «هارتْقِج» باعتباره نظامًا متحيزًا في بنيته للفكر الألماني بينما لم يتم نفس التعقيب على نظام «ديوي» الذي يحمل في طيّه تحيزًا واضحًا للفكر الفلسفي الأمريكي. ولنفس السبب فقد رفض «جيمس دف براون James Duff Brown» من قبل تصنيف «ديوي العشري» لأنه أُعد من وجهة نظر أنجلوسكسونية ولا يرضي البريطانيين، وعليه قام براون بإعداد تصنيفه الموضوعي Subject Classification ليمثل بصدق الفكر البريطاني(١٤).

أشار شنيدرSchneider في اتهامه للتصنيف العشري العالمي UDC بأنه يحمل في طيِّه تحيزاً محلياً وأخطاءً منطقية تظهر جلياً في قوائمه

---

(١٣) David Kaser, «Asa Don Dinckon: A Librarian of His Times», in *Library Education in Pakistan, Past Present and Future,* edited by Sajjad ur Rahman, Abdus Sattar Chaudhry & Afzal Haq Qarshi, pp. 4-5.

(١٤) Sayers, W.C.B. *A manuel of Classification for librarians and Bibliographers,* 3rd. ed., rev. London. Grafton, 1955, p. 176.

الجغرافية والتي على الرغم من أنه تم تطويرها في بروكسل. إلا أنها ظلت تعتمد على تصنيف ديوي. وهو يشير إلى القصور الواضح في أقسام الفلسفة والدين واللغات والآداب وإن كان يرجعه في الأساس إلى منشئه الأصلي، وبدرجة أقل إلى التحيز الأمريكي(١٥). فإذا كان لكل هذه الأنظمة. وهي تشترك في العقيدة والرؤية الحضارية الواحدة أن تتهم كل منها الأخرى بالتحيز فكيف يمكن لعقيدة أخرى مخالفة أن تجد بغيتها في أي من هذه الأنظمة؟

لقد نقد المكتبيون السوفييت نظام تصنيف ديوي العشري باعتباره مبنياً على الثقافة الأمريكية في القرن التاسع عشر ومعبِّرًا عنها. ومن ثَم بنوا تصنيفاً ينطلق من الفلسفة الماركسية اللينينية التي تعتبر أن تصنيف المعرفة البشرية يجب أن يكون بنفس الطريقة التي توزع بها الأشياء المادية في المجتمع الذي يؤمن بالعدالة الاقتصادية(١٦).

ولنفس السبب أصدر المكتبيون الصينيون تصنيفهم بعد أن ساورهم الاعتقاد بأن التصانيف الغربية قد اعتمدت بشكل كبير على فلسفة بيكون وكومت فأصدروا تصنيفاً اشتراكياً يجمع الفكر الماركسي واللينيني والماوتسيجي في موضع واحد(١٧).

إن التحيز واقع لا مجال للشك فيه في أنظمة التصنيف الغربية وذلك باعتراف المكتبيين الغربيين أنفسهم، ولكن التحيز الذي نقصده في هذا المقال هو ذاك التحيز ذو الصبغة التبشيرية والتي أشار إليها «ديڤيد كايزر» في توضيحه للخلفية العَقَدية للمكتبيين الأمريكيين والتي صاحبتهم حتى تأسيس اتحاد المكتبات الأمريكي. ولا يمكن بالطبع أن نتصور أن يكون

---

(١٥) Greorge Schneider. *Theory and History of Bibliography*. Trans. by Rosph Shaw. New York: Columbia University Press, 1934, p. 220.

(١٦) Peter biskup. *Marx, Leninism and Soviet Classification*. -Australian library Journal. - March 1963. - pp; 28-34.

(١٧) liu-Lengyel, Hong-ying. *The Development and Use of the Chinese Classification System*. International Library Review, 18, 1987, pp. 47-60.

هناك أفراد ينظرون إلى مهنة المكتبات على أنها مهمة دينية دون أن يتركوا بصمات واضحة في تصنيفاتهم المحلية والعالمية على حد سواء.

التحيز التبشيري في تصنيفَي «ديوي»، «ومكتبة الكونجرس»

يأخذ التحيز التبشيري في تصنيفَي ديوي ومكتبة الكونجرس ثلاثة أشكال رئيسية يمكن التعبير عنها بالتحيز المنهجي والتحيز اللفظي والتحيز الديني وسيتم التعرض فيما يلي بالتفصيل لكل من هذه الأنواع.

أولاً: التحيز المنهجي

يُقصد بالتحيز المنهجي تلك المغالطات المتعمَّدة في الكيفية التي تم بها تناول الموضوعات داخل التصنيف. وسنأخذ على سبيل المثال لا الحصر نماذج من فروع المعرفة المختلفة وهي الفلسفة والديانات واللغات والأدب لتمثل هذا الشكل من التحيز.

الفلسفة

خصص «ديوي في تصنيفه الرمز 180 للفلسفة الشرقية والفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية في العصور الوسطى، أما تحت الرمز 181 فقد حشر ديوي فلسفات الديانات كلها (باستثناء المسيحية) جاءت كلها موزعة بين الرمزين الفرعيين 181,1 والرمز 181,9 بينما احتلت الفلسفة اليونانية والمسيحية مساحة واسعة؛ شغلت ما بين الرمز 182 إلى الرمز 189 من التخصيص في النظام. كما جاءت الفلسفة الغربية الحديثة منفردة. بالرموز 190 - 199 فكان التوزيع بالشكل التالي:

180 الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى والفلسفة الشرقية.

181 الفلسفة الشرقية.

182 الفلسفة اليونانية قبل سقراط.

183 الفلسفة السفسطائية والسقراطية.

184 الفلسفة الأفلاطونية.

185 الفلسفة الأَرِسطية.

186 الفلسفة الشكية والأفلاطونية المحدَثة.

187 الفلسفة الأبيقورية.

188 الفلسفة الرُّواقية.

189 فلسفة العصور الوسطى الغربية.

190 الفلسفة المعاصرة الحديثة.

191 الفلسفة المعاصرة في الولايات المتحدة وكندا.

192 الفلسفة المعاصرة في الجزر البريطانية.

193 الفلسفة المعاصرة في ألمانيا والنمسا.

194 الفلسفة المعاصرة في فرنسا.

195 الفلسفة المعاصرة في إيطاليا.

196 الفلسفة المعاصرة في أسبانيا والبرتغال.

197 الفلسفة المعاصرة في روسيا وفنلندا.

198 الفلسفة المعاصرة في اسكندِناڤيا.

199 الفلسفة المعاصرة في مناطق أُخرى.

ويرى هنا مقدار التحيز المخل بالمنهجية في توزيع أفرع المعرفة بأن تأخذ الفلسفة اليونانية كل هذه العناية، بينما تُحشر كل من الفلسفة الهندية، والفلسفة الصينية، والفلسفة الإسلامية وغيرها في حيز ضيق. أما تحت الفلسفة المعاصرة فلا ذكر لأيٍّ من فلسفات هذه الديانات على الإطلاق وإنما أكتُفي بذكر كلمة أُخرى.

أما في تصنيف «مكتبة الكونجرس» فقد جاءت الفلسفة تحت الرمز B وأخذت فلسفة العصر الحديث الرمز 5739 - 790 B حيث قسمت الفلسفات حسْب التوزيع الجغرافي للقارات، فكان نصيب كل منها ما يلي:

B 879,5 - 1019.82 أمريكا الشمالية.

B 1025 - 1029 أمريكا الوسطى.

B 1030 - 1084 أمريكا الجنوبية.

B 1111 - 4871 أوروبا الغربية.

B 4670 - 4871 أوروبا الشمالية.

B 5000 - 5289 آسيا.

B 5300 - 5679 أفريقيا.

B 5700 - 5704 أستراليا.

وبمقارنة كل من المساحة التي احتلتها الفلسفة الغربية في «ديوي» و«الكونجرس» مع تلك المساحة التي أعطيت لفلسفات دول العام الأُخرى يمكن التعرف على مدى التحيز الوارد في كِلا النظامين.

الديانات

جاءت الديانات في تصنيف «ديوي العشري» تحت الرمز290 - 200 احتلت فيها المسيحية الرموز من 200 - 280، بينما جاءت ديانات العالم الأُخرى، والديانة المقارنة، تحت الرمز 290، وقد كان التوزيع كالتالي:

200 الديانات.

210 الديانات الطبيعية.

220 الكتاب المقدس.

230 الديانة المسيحية.

240 الأخلاق المسيحية والعبادة.

250 الكنيسة المحلية.

260 اللاهوت الاجتماعي والديني.

270 تاريخ الكنيسة وجغرافيتها.

280 الطوائف والفرق المسيحية.

290 الديانات الأُخرى والديانة المقارنة.

ولا يختلف تصنيف «مكتبة الكونجرس» عن «ديوي» في شيء عن هذا إذ أنه من جملة ثلاثة مجلدات، خصصت للديانات في التصنيف، شغلت المسيحية مجلدين، بينما جاءت ديانات العالم الأُخرى كلها في المجلد الثالث كان فيها حجم التفريعات المتخصصة ما يلي:

BM 1 - 900 اليهودية.

BP 1 - 610 الإسلام.

BA 1 - 9800 البوذية.

BR 1 - 1725 المسيحية.

BR 1 - 12970 الكتاب المقدس والتفاسير.

BR 1 - 1480 العقيدة اللاهوتية ورد مطاعن.

BR 1 - 5099 اللاهوتية العلمية.

BR 1 - 999 الطوائف الدينية والفرق المسيحية.

ويلاحظ هنا مدى التحيز الوارد للديانة المسيحية، والتي شغلت ٩٠ ٪ من التفريعات، بينما وضعت ديانات أعرق من المسيحية في ١٠ ٪ فقط في تصنيف «ديوي». وبالنظر إلى الأرقام الواردة في تصنيف «الكونجرس» يمكن ببساطة أيضًا أن نتعرف على مدى المساحة التي شغلتها المسيحية مقارنة مع الديانات الأُخرى. فمن جملة ٥٧٠ صفحة شغلتها المسيحية كان نصيب البوذية ١٠١ صفحة، واليهودية ٤٣ صفحة، والإسلام ٣٥ صفحة.

اللغات والآداب

خصص «ديوي» في تصنيفه للغات الرمز ٤٠٠، كما خصص للآداب الرمز ٨٠٠، وقد جاءت التفريعات تحت كل منهما كما يلي:

400 اللغة.	800 الأدب.
410 علم اللغة.	810 الأدب الانجليزي والأمريكي.
420 اللغة الانجليزية (القديمة والحديثة).	820 الأدب الانجليزي القديم والحديث.
230 اللغات الألمانية.	830 أدب اللغات الألمانية.
440 اللغات الرومانسية (الفرنسية).	840 أدب اللغات الرومانسية.
450 اللغات الإيطالية والرومانية.	850 أدب اللغات الإيطالية والرومانية.
460 اللغات الأسبانية والبرتغالية.	860 أدب اللغات الأسبانية والبرتغالية.
470 اللغات اللاتينية.	870 أدب اللغات اللاتينية.
480 اللغات اليونانية.	880 أدب اللغات اليونانية.
490 اللغات الأُخرى.	890 أدب اللغات الأُخرى.

ولا يحتاج المرء الكثير من الوقت لكي يرى الكيفية التي تعامل بها «ديوي» مع اللغات والأدب الأوروبي، وتلك التي تعامل بها مع لغات وآداب الشعوب الأُخرى. وللمرء أن يتخيل كيف يمكن أن يتم تصنيف

آداب لغات عريقة مثل الأدب الصيني والأدب الروسي والأدب الفارسي، والأدب العربي بشتى مراحله الجاهلي والإسلامي والحديث في مثل هذا الحيز الضيق؟!

وتصنيف «مكتبة الكونجرس» وإن كان لا يظهر فيه هذا التحيز الواضح، إلا أنه لا يخلو من ملاحظات، ويكفي فقط أن نشير إلى حجم التفريعات تحت كلٍّ من الرموز المخصصة لأنواع اللغة والأدب. فتحت الرمز PB حيث وردت اللغات الحديثة يظهر ما يلي:

PC1 ـ 5498 اللغات الرومانية.

PD1 ـ 5929 اللغات الألمانية الشمالية.

PF1 ـ 5999 اللغات الألمانية الغربية.

PE1 ـ 3729 اللغة الانجليزية.

PG1 ـ 9665 اللغات الألبانية.

PH1 ـ 5490 اللغات الفنلندية.

PJ1 ـ 9293 اللغات الشرقية.

PK1 ـ 9601 اللغات الهندوإيرانية.

PL1 ـ 8839 لغات شرق آسيا وأفريقيا.

وبحساب ما شغلته كل من اللغات وآدابها في كل من التفريعات، نجد أنه لا يوجد وجه للمقارنة بين ما شغلته كل من اللغات الانجليزية، أو الفرنسية، أو الألمانية منفردة، مع ما جاء في التفريعات للغات الشرقية والهندوإيرانية، ولا سيما ذلك الإهمال الذي تم به التعامل مع ما يزيد على نحو سبعين لغة من لغات شرق آسيا وأفريقيا.

وبالطبع لا يمكن أن نعزو مثل هذا التحيز إلى الظروف التاريخية، وما كان يوجد من إنتاج فكري في المكتبات الأمريكية في ذلك الوقت. لأن التحيز هنا تحيز منهجي في تقسيمات المعرفة، وليس حجم الإنتاج فقط. إن أي منهج لتصنيف المعرفة لابد وأن يكون مبنيًا على مفاهيم أساسية تأخذ في اعتبارها الاختلاف والتماثل بين أفرع المعرفة المختلفة.

وهو ما يمنع أن يتم التعامل مع أديان، أو لغات، أو آداب أو فلسفات ما بكل تفصيلاتها، بينما يتم الحديث عن لغات مختلفة لا تقل أهمية عنها بمجرد الإشارة إليها بكلمة (أُخرى).

ثانيًا: التحيز اللفظي

يقصد بالتحيز اللفظي: «تلك المصطلحات والألفاظ التي تمثل طبيعة التكوين الفكري لمصممي أنظمة التصنيف». ويظهر التحيز اللفظي في كثير من المواضع على جميع مستويات التصنيف، وحيث أننا هنا لسنا بصدد حصر تلك الألفاظ، فسيتم الاكتفاء فقط بنماذج نخص منها ألفاظًا وردت في كل من تصنيفي «ديوي» «والكونجرس» تحت موضوع «الإسلام» مما يوحي بأنها مصطلحات إسلامية، وما هي إلا ألفاظ ذات مفاهيم مسيحية، كان يمكن الاستعانة بأُخرى تمثل تلك المفاهيم الإسلامية، وتمثل بصدق طبيعة الفكر الإسلامي، طالما أنها أدرجت تحت الإسلام، وفيما يلي نذكر نموذجًا من هذه الألفاظ، مع شرح قام به الكاتب لتوضيح المفهوم المسيحي للفظ، فمن أمثلة ما ورد في تصنيف «ديوي» ما يلي:

Devils 297 - 216

وتعني «الأرواح الشريرة»، وهو مفهوم مسيحي يشير إلى الروح الشريرة المتجسدة في شكل الشيطان، ويمثل في العقيدة المسيحية كملك الجحيم، واللفظ المعبر الصحيح للفكر الإسلامي هو: «الشيطان» Satan

Divination 297. 32

وتعني «الكهانة» وهو لفظ يدل على الممارسة لأفعال يقصد بها معرفة أو رؤية حوادث المستقبل، أو اكتشاف أسرار خفية، عن طريق الاستعانة بقوى خارج الإدراك البشري. واللفظ المعبر الصحيح للفكر الإسلامي هو «السحر» Magic

أما من أمثلة ما جاء من التحيز اللفظي في تصنيف مكتبة الكونجرس فهو:

BP 133.7 M35 Saint

ويعني «القديس» وهو اصطلاح يطلق في المسيحية على الأفراد الذين يعيشون حياة خيرة، ويكونون على اتصال وجودي بالرب. واللفظ المعبر الصحيح للفكر الإسلامي هو «الصدِّيق» Veraciaus.

BP 166.76 Salvation

ويعني الخلاص وهو مفهوم مسيحي مؤداه أن المسيح سيخلص يوم القيامة من يؤمن به كابن للإله وَمَضَحٍّ في سبيل رذائل البشرية. ومثل هذا المفهوم لا يوجد في الإسلام.

BP 1637 Blasphemy

ويعني «التأله» وهو لفظ قد يستعمل في المسيحية للدلالة على ادعاء المرء حقوق الإله وصفاته، أو التهكم الفاضح ضد العادات والقيم المقدسة. واللفظ المعبر في الإسلام هو «الكفر»atheism.

BP 1675 Heresy

ويعني «الهرطقة» وهو لفظ يطلق على التحدث ضد الكنيسة،

إن خطورة مثل هذه الألفاظ واستمرار تداولها؛ هي أن تصبح مفاهيم يصعب إخراجها من عقولنا بعد أن يصبح وجودها حقيقيًا، ويذكر «مالك بن نبي» في كتابه **مشكلة الثقافة**:

«إن الشيء لا يعد موجودًا بالنسبة لشعورنا إلا عندما يلد فكرة تصبح برهانًا على وجوده في عقلنا فكل ما ينضوي داخليًا أو خارجيًا في منطقة الضوء التي تحوط جزيرتنا يصبح (فكرة) تدخل إلى مجال معرفتنا؛ أي إلى شعورنا، ولكنه عندما يتم دخوله في هذه المنطقة في الضوء يصبح حضوره وجودًا حقيقيًا، وحينئذ تنكشف حقيقته، ويوضع بالتالي اسم يطلق عليه. تلك هي عملية الإدراك عندما نريد أن نفهم الأشياء من الوجهة النفسية، أعني من وجهة نظر الفرد، أما إذا أردنا أن نتناولها من وجهة اجتماعية، فسيكون علينا أن نحدث تفرقة بين الواقع الاجتماعي الذي لم يحدد أو يصنف، وبين الواقع الاجتماعي المدرك المتحقق؛ أي الواقع المترجم إلى مفهوم المدرك على أنه موضوع للدراسة والمعرفة، إن لكلتا العمليتين وجوهًا متماثلة. فتحقيق الشيء يتم بواسطة

الإدراك الشعوري، ثم يترجم إلى (اسم)، وتحقيق الواقع الاجتماعي يتم بواسطة التصنيف، ثم يترجم إلى (مفهوم). والاسم بهذا الوضع يعد إذن: أول درجة من درجات المعرفة، وأول خطوة نخطوها نحو العلم. فإذا سميت (شيئًا)، فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معينة؛ أي أنك تؤدي أول عمل من أعمال المعرفة بالنسبة لذلك الشيء»(١٨).

ويتبين هنا أن المخطَّط التبشيري؛ مخطَّط لا يقل في خطورته عن الغزو الثقافي الإعلامي والتعليمي؛ الذي يعتمد على أهداف طويلة الأمد. فأنظمة التصنيف العربية الغربية تحمل في طياتها ألفاظًا تعتمد بمرور الزمن على تغيير مفاهيم راسخة في العقول بمفاهيم أُخرى تأتي في صورة مصطلحات تظهر على بطاقات المكتبة كرؤوس موضوعات، وتقسيمات للموضوعات على الأرفف، فالقضية إذن ليست مجرد ترتيب لكتب؛ بل تحريف للعقيدة، وتبديل للثقافة التي نشأ عليها المجتمع.

ثالثًا: التحيز الديني

ويعتبر التحيز الديني أخطر أشكال التحيز على الإطلاق؛ لأن منشأه تعمدٌ مغلوط لتشويه صور الشعوب الأُخرى بعمومها والديانات بخصوصها، وحتى نكون أقرب للتمثيل سنأخذ نموذج الإسلام في تصنيف «ديوي العشري».

فمن أمثلة ما يمكن الإشارة إليه في نظام ديوي هو استعماله تحت الرمز 297 صيغة (الإسلام والديانات المشتقة منه) وهو بلا شك صياغة خطيرة ومغرضة تهدف إلى إعطاء انطباع أن الإسلام ليس دينًا واحدًا بل هو أديان شتى. كما أدرج تحت التفريعات 297.87 و297.9 ما يلي:

297,8 الفرق الإسلامية وحركات الإصلاح.

81 السنة.

811 الحنفية.

812 الشافعية.

813 المالكية.

---

(١٨) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة ١٩٨٤ ص ٢٢ ـ ٢١.

814	الحنبلية والوهابية.
82	الشيعة.
821	الاثنا عشرية.
822	الإسماعيلية.
823	الزيدية.
83	فرق أخرى.
831	القدرية.
832	المرجئة.
85	الدروز.
86	الحركة الأحمدية.
87	حركة المسلمين السود.
297,9	الديانات الناشئة في الإسلام.
92	البابية.
93	العقيدة البهائية.

وكما يلحظ هنا الخلط الكبير الذي قام به ديوي، والمزج بين حركات إصلاح ومذاهب، وبين فرق وعقائد، وإهماله فرقًا إسلامية كثيرة وهامة، مثل المعتزلة، والخوارج، وتركيزه على عقائد ليست من الإسلام في شيء مثل البهائية.

ولا يختلف تصنيف «الكونجرس» في معاملته للفرق الإسلامية عن «ديوي» باستثناء تناوله للفرق الإسلامية بشكل أكثر تخصيصًا ولكن خطورته الحقيقية تكمن في تناوله لبعض المفاهيم، والتي تخالف تمامًا شريعة الإسلام قلبًا وقالبًا، وإنما هي وليدة الكيان الأمريكي المبني على التمييز العنصري، ومن أمثلة هذا نجد تحت الرمز 62 حيث يذكر: 62 ـ يتم التفريع حسب العرق race الأقليات، ethnic group، القبيلة tribe B 56، السود Blacks الأفروأمريكيون Afroamericans، أنظر «المسلمون السود» BP 221

ولا يمكن بالطبع أن يمر مثل هذا الأمر على أي مسلم، دون أن يتبين أن الجاهلية، التي جبّها الإسلام حال وصوله، قد ألحقت به. أما أخطر أشكال التحيز الديني في تصنيف «الكونجرس» فهو الذي يظهر بجلاء فيما يلي:

BP 190.5 العرب في الإسلام Arabs in Islam

الإسلام كدين للعرب Islam as an Arab religion

ويلاحظ هنا صيغة (الإسلام كدين للعرب)، وهي بلاشك صياغة مقصود بها نفي مفهوم العالمية عن الإسلام، وقصره على العرب فقط.

بين التحيز والتبعية

مما سبق نجد بالدليل الدامغ، أن أنظمة التصنيف الغربية لاتخلو من التحيز، ولكن المهم في الأمر، هو أن المكتبيين في العالم العربي والإسلامي على حد سواء (باستثناء قلة منهم)، قد تغافلوا عن مثل هذا التحيز، وركنوا إلى التبعية المفرطة، فتبنَّوا هذه الأنظمة، دون اعتبار ما إذا كانت تصلح لتمثيل الموضوعات الإسلامية أو حتى المحلية أم لا؟ بل إن الحقيقة الواقعة هي أن كلاً من تصنيفي «ديوي العشري» و«مكتبة الكونجرس» لم يأخذا صفة العالمية إلا بعد أن تم تطويرهما من قِبَل المكتبيين العرب والمسلمين في شتى أنحاء العالم. لمواجهة القصور والإهمال المتواجد في بنية هذين التصنيفين، ولاسيما تصنيف «ديوي» والذي هو أكثر تحيزًا الأمر الذي قد لاقى قبولاً واسعًا في مكتبات العالم الإسلامي. فعلى مستوى العالم العربي قام «محمود الشنيطي» في مصر ضمن رسالته لنيل درجة الدكتوراة بتغيير في الرمز 200 الديانات فوضع الإسلام بين الرمز 210 و269، كما وضع المسيحية تحت الرمز 270 و289 وأبقى الديانات الأخرى والمقارنة في الرمز 290 و299[١٩]. وفي السعودية قامت جامعة الملك عبد العزيز بترجمة الطبعة الثامنة عشرة من تصنيف «ديوي» إلى العربية، مع تغييرات في الرموز الخاصة بالإسلام، والفلسفة الإسلامية، واللغة العربية، وآدابها، والتاريخ الإسلامي، وتاريخ المملكة العربية السعودية[٢٠]، ومثلها تمت محاولات أُخرى كثيرة في كل من: الكويت والعراق، وعلى المستوى الفردي. أما على مستوى العالم الإسلامي فقد قام مركز طهران للكتاب Tehran Book Processing Center بتعديل في كل من الرموز 297 الإسلام، و491.431 اللغة الفارسية، و891.431 الأدب

(١٩) طبعت هذه الرسالة في كتاب: محمود الشنيطي، **موجز التصنيف العشري**، القاهرة، د. ت.

(٢٠) جامعة الملك عبد العزيز، **التصنيف العشري**، جدة: الجامعة ـ عمادة شؤون المكتبات ١٩٧٧.

الفارسي، و991.431 تاريخ إيران[٢١]. وفي باكستان قام اتحاد المكتبات الباكستانية Pakistan Library Association بالتعاون مع جامعة كراتشي University of Karachi بتوسعة الرموز 297 الإسلام، و491.439 اللغة الأُردية، 439 واللغات المحلية، 891 الأدب الأردي[٢٢]. وبالمثل تمت محاولات مشابهة في كل من: تركيا، وبنجلاديش، والهند، وماليزيا، وأندونيسيا. علاوة على العديد من المحاولات الفردية التي قام بها مكتبيون آخرون[٢٣]. ولقد استمرت محاولات التعديل في التصانيف الغربية وترجمتها في العالمين العربي والإسلامي قرابة خمسين عامًا كاملة، نالت خلالها اهتمام اللجنة الخاصة بتصنيف «ديوي العشري»؛ وعلى أثره قامت اللجنة بعمل مسح شامل لهذه المحاولات ودراستها، وتبنيها في الطبعات المعدلة للنظام. وقد تمت مناقشة دراسة لدرجة الماجستير تناولت تحليل ومقارنة التعديلات العربية في تصنيف ديوي[٢٤].

إنه مما لا يدعو للشك أن محاولات التعديل والترجمة هذه كانت لضرورة ملحة استدعتها الأوضاع المتردية للمكتبات في العالمين العربي والإسلامي في ذاك الوقت. ولكن ما لم ينتبه له هؤلاء المكتبيين أن رسالة الإسلام عالمية، والحضارة الإسلامية عريقة، ولا يمكن لمثل هذه الرسالة وتلك الحضارة أن تحشر في تفريع ضيق من أي تصنيف، حتى ولو تم توسعة هذا التفريع إلى أي درجة. فالمسألة ليست إيجاد مكان للموضوعات

---

(٢١) TEBROC, Cataloging Department, *Dewey Decimal Classification and Relative Index*, (Tehran: Institute for Research & Planning in Sciences and Education, 1971).

(٢٢) Hajj Muhammad Shafui, *Intezam-e-Kutub Khana* (Karachi: Abbasi Litho Press, n. d.).

(٢٣) Sayed Riazuddin, «Problems of Classification of Books on Islam in Planning Information Strategy for the Muslim World», *3rd. Congress of Muslim Librarians and Information Scientists* (Istanbul, 1989), pp. 338-373.

(٢٤) هدى إبراهيم كونه. **التعديلات العربية للتصنيف العشرى لديوى: دراسة تحليلية مقارنة**. ـ الاسكندرية: كلية الآداب ـ قسم المكتبات والمعلومات ـ جامعة الاسكندرية ـ ماجستير ـ ١٩٩٢.

الدينية أو التاريخية أو اللغوية ضمن تصنيف عالمي، وإنما هي قضية عقيدة، وفلسفة فكر، تحددت ملامحها من خلال عقيدة الأمة أولاً، ثم تراثها ثانيًا.

النظرية الإسلامية للتصنيف في مفترق الطرق

إن ما ذكرناه سابقًا يؤكد حقيقتين: **الأولى**: هي أن أي محاولة لتعديل أو ترجمة نظام تصنيف غربي تمت للتعامل مع الإنتاج الفكري الإسلامي في مكتبات العالم الإسلامي، محاولة غير موفقة، لأنها نقلٌ لصورة حياة عقلية لأمة من الأمم، تختلف فكرًا وثقافة ومنهجًا عن **الأمّة الإسلامية**، والحقيقة الثانية؛ هي أنه لا يمكن أن تكون هناك خطة تستطيع أن تحقق العالمية، مع أخذها في الاعتبار عقيدة كل شعب وحضارته، وفكره، وبالتالي فإن كل المحاولات التي تستهدف إيجاد البديل ستكون ذات منظور محدد متحيز للواقع الفكري الحضاري.

ولقد حدثت في منتصف السبعينيات صحوة فكرية لا تُنكر لدى المسلمين، كان من ثمارها إنتاج فكري ضخم، كان محوره أسلمة العلوم في شتى المجالات. كما نشأت من خلال عملية الأسلمة هذه علوم جديدة مثل: الاقتصاد الإسلامي، وعلم الإنسان الإسلامي، وهي وإن كان لها جذور من قبل، إلا أن الإنتاج أكبر من أن يستوعبه أي من أنظمة التصنيف الغربية المتبناة في المكتبات العربية والإسلامية، سيما وأن حركة إحياء التراث وتحقيق المخطوطات كانت هي الأُخرى محورًا موازيًا لعملية الأسلمة.

وأمام هذا الوضع نادى المكتبيون في العالمين العربي والإسلامي في مؤتمرات عديدة بوضع خطة يمكن بها التحكم الببليوغرافي في الإنتاج الفكري المتزايد[٢٥]، وإنشاء تصنيف أساسه العقيدة الإسلامية، ويأخذ في اعتباره العادات، والتقاليد الاجتماعية والتاريخية للأُمّة[٢٦]، فكانت هناك

---

(٢٥) Syed Ali Hashimi, Universal Bibliographic Control of Islamic Literature, *2nd Congress of Muslim Librarians and Information Scientists,* Istabul, 1989, pp. 273-381.

(٢٦) A. Sabzwari, «Universal Islamic Classification», *Pakistan Library Bulletin,* 13 (2), p. 19.

اقتراحات قصدت إنشاء «مركز تحكم ببليوغرافي دولي» لإنتاج الفكر الإسلامي[٢٧]، وأُخرى قصدت تحقيق «نظام تصنيف إسلامي عالمي»، إلا أنه للأسف الشديد لم ترْقَ أي من هذه المحاولات إلى المستوى الدولي. أما على المستوى الفردي فقد كانت هناك محاولات أُخرى نخص بالذكر منها محاولة «عبد الوهاب أبو النور» الذي قام في دراسته للماجستير والدكتوراه بوضع تصنيف لعلوم الدين الإسلامي كجزء من الخطة العربية للتصنيف. ولقد أشار «أبو النور» في خطته إلى التحيز الواضح في أنظمة التصنيف الغربية وعدم ملاءمتها لمكتبات العالم الإسلامي، لاختلاف المنطلق العقائدي والفكري. وفي هذا اختلف «أبو النور» عن سابقيه ممن قاموا بتعديلات في تصنيف «ديوي»، حيث كان منطلقهم هو: أن إهمال الموضوعات العربية والإسلامية في التصانيف الغربية مرجعه قصور وليس تحيزًا. ويفترض أبو النور أن الدين الإسلامي هو أحد الأقسام الرئيسية في خطة التصنيف العربية العامة، ولذلك فهو يحتل الرموز ما بين ١١ ـ ٩٩. أما الأرقام الاصطلاحية للدين الإسلامي، فقد أعطى لها الحروف الهجائية العربية. وتعتمد خطة أبو النور على أساس التحليل الوجهي. فهو يعطي أرقام تصنيف بسيطة للموضوعات البسيطة، أما الموضوعات المركبة فيتم تكوين عناصرها من خلال الربط بين العناصر البسيطة وعلامات الربط. وبهذا تعتبر محاولة أبو النور خطوة طيبة في سبيل تصنيف عربي وإسلامي. وقد جاء تطبيق خطته في تصنيف مقالات الدوريات التي تضمها ببليوجرافية علوم الدين الإسلامي التي نشرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم[٢٨].

إن المشكلة الحقيقية التي تواجه المكتبيين العرب والمسلمين الآن هي

---

(٢٧) Mumtaz A. Anwar, «Towards an Universal Bibliographic System for Islamic Litrature», *International Library Review, 15* (3), 1983, pp. 257-261.

(٢٨) عبد الوهاب عبد السلام أبو النور. **التصنيف الببليوجرافي لعلوم الدين الإسلامي**.ـ القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٣.

أن الإنتاج الفكري الإسلامي يتزايد زيادة مطّردة يصعب معها التعامل مع أنظمة التصنيف الغربية المستخدمة في مكتبات العالم الإسلامي، ومن ناحية أُخرى فإنه مع زيادة حجم المحتوى الفكري المطبوع في هذه المكتبات واستمرار هذه الزيادة سيصعب على أي مكتبة أن تقوم بتغيير نظامها كليًّا؛ لما يستلزمه هذا الأمر من نفقات ومجهود بشري ضخم ولا سيما أن خطط التصنيف المقترحة التي تتم في هذا المجال هي مجهودات أفراد وليست مؤسسات. إن مثل هذه المشكلة تضع أي خطة لتصنيف إسلامي أمام مفترق الطرق؛ إما الاستمرار في الخطأ، أو التغيير المكلف، ولكن الأمر أعمق من هذا وأخطر، بل يستحق من المكتبيين المسلمين أن ينظروا إليه كمهمة دينية لا تقل عن تلك المهمة التي يقوم بها المكتبيون الأمريكيون.



٧ ـ الحقائق الصلبة والنموذج المعوج
دراسة في التحيّز المعلوماتي

د. عبد الوهاب المسيري

من الوقائع الأساسية في التاريخ الغربي الحديث واقعة الإبادة النازية ليهود أوروبا التي يطلق عليها اصطلاح «الهولوكوست» أي المحرَقة وقد تحولت هذه الواقعة في الوجدان الغربي إلى ما يشبه الأيقونة: حالة يتطابق فيها الدالّ مع المدلول تمامًا، وتجسُّد لشيء ما لا يمكن أن يفهمه المرء تمامًا، ولكنه مع هذا عليه أن يقبله دون تساؤل.

هذا الشيء هو أن اليهود وحدهم هم ضحايا العدوان الألماني النازي وأنه قد ذُبح منهم ستة ملايين، وأنهم لهذا السبب لابد من إعطائهم فلسطين.

وثمة تحيزات معرفية تاريخية عديدة كامنة في هذه الأيقونة الغربية يمكن أن نوجزها فيما يلي:

١ ـ الإبادة النازية ليهود أوروبا ليست واقعة استثنائية في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة فممثلو هذه الحضارة قاموا بإبادة الملايين في الأمريكتين وأفريقيا، ولذا فجعْلها أمرًا استثنائيًا هو من قبيل إسقاط صفة أساسية لصيقة بهذه الحضارة ذات التجربة الامبريالية الإبادية.

٢ ـ لم يكن اليهود وحدهم هم ضحايا الإبادة النازية، أو يجب ألا ننسى السلاف والغجر والمعوَّقين وغيرهم من الملايين الذين صُنفوا على أنهم مادة بشرية غير نافعة «أفواه تأكل ولا تنتج» useless eaters.

والهدف من التحيزين السابقين هو التلاعب بالمستوى التعميمي والتخصيصي، فبدلاً من رؤية ظاهرة الإبادة النازية ليهود العالم الغربي على أنها جزء من نمَط أكبر (حضارة إبادية تفتك بالآخر أينما كان إن وقف في طريقها) فإنه يتم تخصيصها بحيث تصبح جريمة ألمانية نازية وحسب، بما يعني تبرئة أوروبا والحضارة الغربية منها.

كما أن الجريمة تقدَّم على أنها موجهة ضد اليهود فَحَسْب على إطلاقهم وفي هذا تعميم، فضحايا الإبادة ليسوا كل اليهود وإنما يهود أوروبا فحسب، وشتان بين أن يتحدث المرء عن يهود العالم ويهود العالم الغربي، فالحديث عن يهود العالم بشكل عام يُفقد الظاهرة خصوصيتها الأوروبية تمامًا كما أفقدها التخصيص البعد نفسه. ولعل أكبر دليل على أن النازية جزء من نمَط حضاري غربي يظهر في أن الحل الغربي لجريمة النازية هو جريمة أُخرى لا تقل بشاعة عن الأُولى ـ خلق دولة إسرائيل ـ فالرد الغربي على «آوْشفِتْزْ» هو «دير ياسين».

إن اللحظة النازية في الحضارة الغربية لم تكن نزوة ولا انحرافًا ولا استثناءً، وإنما كانت لحظة عبّر فيها النموذج الغربي الامپريالي عن نفسه بدرجة عالية للغاية من التبلور. ولكن الذي حدث هو أن ساحة نشاطه أصبحت أوروبا نفسها، فالامپريالية التي حولت العالم بأسره إلى مادة استعمالية وساحة لعمليات الغزو وأبادت سكان قارتين (الأمريكتين) ونقلت الملايين من أفريقيا عَبْرَ الأطْلَنْطي وأبادت الملايين منهم إبان هذه العملية وأخضعت ملايين آسيا وسخرتهم، هذه الامپريالية ذاتها في حالة النازية انكفأت على أوروبا وسارت جيوشها هناك وأبادت عشَرات ملايين الغربيين، فظهرت الفضيحة وسارع الغرب بتخصيص الجريمة وجعلها جريمة ألمانية وحسب، مع أن ما قامت به الجيوش النازية والدولة النازية في أوروبا هو ذاته الذي قامت به جيوش أوروبا (والولايات المتحدة) منذ القرن السادس عشر حتى اليوم.

بلى إنه من المفارقات أن الأيديولوجيا الصهيونية ـ التي يعتبرها البعض نقيض الصهيونية! ـ إن هي إلا تعبير عن نفس النموذج المعرِفي

الامپريالي، ولذا فثمة نقاطِ تَشابُه بينها وبين النازية.

١ ـ فالصِهيونية هي الأُخرى أيديولوجيًا ترى العالم باعتباره مادة استعمالية لا قداسة له يمكن استخدامه ومن ثَمَ تتحول فلسطين إلى مجرد رقعة أرض تصلح للاستيطان الصهيوني. كما أن البشر يصبحون مادة استعمالية ولذا يمكن نقل اليهود بكل بساطة وغرسهم في أرض فلسطين، ويمكن بنفس البساطة طرد أهلها منها.

٢ ـ والصهيونية تعتمد القوة وسيلة لتنفيذ رؤيتها، فالعالم غابة لا توجد فيه قيم مطلقة، ولا تخرج الحكمة إلا من أفواه البندقية ولا تستند الحقيقة إلا إلى برميل بارود.

٣ ـ تنطلق الصهيونية من فكرة القومية العضوية (التي انطلق منها النازيون) التي تؤكد على روابط الدم والتراب وعلى أن شخصية الإنسان.. تتشكل من خلال رابطة عرقية، وهي فكرة تجعل من الدين والقومية وجهان لعملة مادية واحدة، بحيث يخلع الشعب على نفسه قداسة معينة، ويمنح نفسه حقوقًا مطلقة.

٤ ـ تقديس الدولة باعتبارها وَحْدَها تجسيدًا لإرادة الشعب العضوي وللهدَف الأَسْمى من وجودَه، فهي القيمة المطلقة الوحيدة.

ولكن العلاقة بين النازية والصهيونية تتجاوز العلاقة الفكرية والتماثل البنيوي، فثمة علاقة فعلية قوية تم نشر العديد من الوثائق والدراسات عنها مما يبين بما لا يقبل الشك مدى قوتها واستمرارها، وكان لهذه العلاقة مستويات عدة، ولنبدأ بأدناها: وهو كيف استفاد النازيون من الدعاية الصهيونية؟

قام الصهاينة قبل ظهور النازية في ألمانيا بدعاية مكثَّفة طرحوا فيها تصوُّراتهم «للشعب اليهودي» وهويَّته، ويرى بعض مؤرخي النازية أن هذا النشاط قد أسهم في خلق مناخ ثقافي أشاع هذه الأفكار وأسبغ عليها كثيرًا من المصداقية وفي أثناء محاكمات «نورمبرج» كان الزعماء النازيون يؤكدون الواحد تلوَ الآخر أن الموقف النازي من اليهود تمت صياغته من خلال

الأدبيات الصهيونية التي كانت تنحو منحى متطرفًا حتى من منظور صهيوني. ويظهر هذا أكثر ما يظهر فيما يسمى «قرار بوزن» الذي أصدره فرع المنظمة الصهيونية في ألمانيا عام ١٩٢٢ (أي قبل اكْتِمالِ ظهور الحركة النازية بعدة سنوات) وقد جاء في هذا القرار أنه نظرًا للأهمية القصوى للعمل ذي التوجه الصهيوني يعلن أنه من الواجب على كل صهيوني، ولا سيما الذين يتمتعون باستقلال اقتصادي، أن يجعل الهجرة جزءًا عضويًا من برنامج حياته[١]. وقد أصبح هذا القرار هو الإطار العَقَدي للصهيونية الألمانية التي تخلّت بفضله تمامًا عن أي أبعاد ذات طابع خيري، وأصبحت أيديولوجية قومية عضوية.

وقد قام الصهاينة الألمان بعد ذلك بتطوير الأيديولوجية الصهيونية والوصول بأطروحاتها إلى نتائجها المنطقية، أي تصفية الأقليات تمامًا وإنشاء الدولة الصهيونية. وابتداء من العشرينات بدأ الزعماء الصهاينة في ألمانيا يطلقون التصريحات الصهيونية التي تؤكد الهوية اليهودية الخالصة وتُنكر على اليهود انتماءهم إلى الأمة الألمانية. فقد ألقى جولدمان عام ١٩٢٠ خطابًا في جامعة هايدلبرج بيّن فيه أن اليهود شاركوا بشكل ملحوظ للغاية في الحركات التخريبية، وفي إسقاط الحكومة في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٨، وأصر على أنه ليس بين يهود ألمانيا والشعب الألماني عناصر مشتركة، ومن ثَم فإن للألمان الحق في منع اليهود من الاشتراك في شؤون الشعب العنصري الألماني. وأما وايزمان فقد شبه علاقة الألمان باليهود باستعارة استقاها من عملية الهضم، إذ قال إن كل بلد يود تحاشي الاضطرابات المعوية عليه أن يستوعب عددًا محددًا من اليهود لا يتجاوزه، وفي رأيه أنه كان في ألمانيا عدد أكبر من اللازم من اليهود[٢]، أي فائض بشري يهودي. وفي نفس الفترة وصف الزعيم الصهيوني نمعن كلاتزكين

---

(١) Stephan M. Poppel, *Zionism in Germany, 1897-1933: The Shaping of a Jewish Identity* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1977), p. 48.

(٢) Benyamin Matovu, «The Zionist Wish and the Nazi Deed», *Issues,* Vol. XX, Winter, 1966-67, pp. 10-11.

اليهود بأنهم جسم مغروس وسط الأمم التي يعيشون بين ظهرانيها، «ولذا من حقهم أن يحاربوا ضدنا من أجل تماسكهم القومي»[٣]. وهذه كلها موضوعات قديمة مطروحة في كتابات هِرتزِل ونوردو الأبوين الروحيين للصهيونية على وجه العموم، والصهيونية الألمانية على وجه التحديد، ولكنها تكتسب أهمية خاصة من سياقها الزماني والمكاني في ضوء ما حدث بعد ذلك.

وإذا أخذنا في الاعتبار هذا التوجه الصهيوني فإنه لم يكن من الغريب أن يرى هتلر حين وصل إلى الحكم أن كثيرًا من الصهاينة على استعداد لتفهم وجهة نظره. فقد صرح الحاخام الصهيوني يواكيم بِرنز في كانون الثاني/ يناير ١٩٣٣ أن لا مكان الآن يستطيع اليهود أن يختبئوا فيه، «وبدلاً من الاندماج نرى نحن الصهاينة أنه يجب الاعتراف بالأمة اليهودية وبالعِرق اليهودي»[٤] وحينما قام النازيون في ٣١ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٣ بحرق الكتب التي كانوا يرون أنها هدامة كتبت **اليوديشه روندشاو** Judische Rundschau (المجلة الناطقة باسم الاتحاد الصهيوني) تقول إن كثيرًا من المؤلفين اليهود «خونة» تنكروا لجذورهم[٥]. لأنهم شتتوا جهودهم بإسهامهم في الثقافة الألمانية غير اليهودية. وفي نبرة ترحيب واضحة صرح إميل لوذِڤك (الكاتب اليهودي الألماني) بأن ظهور النازيين دفع بآلاف اليهود إلى حظيرة اليهودية مرة أخرى بعد أن كانوا قد ابتعدوا عنها، ولذا «فأنا شخصيًا ممتن لهم»[٦] وترد نفس الفكرة النازية/ الصهيونية على لسان

---

(٣) Lenni Bernner, *Zionisism in the Age of the Dictators: A Reappraisal* (London: Croom Helm, 1983), p. 30.

(٤) Klaus Polkehn, «The Secret Contacts, Zionist-Nazi Relations, 1933-1941», *Journal of Palestine Studies,* Vol. V. nos. 3-4, Issues 1986, p. 85.

(٥) Edwin Black, *The Transfer Agreement: The Untold Story of the Secret Pact Between the Third Reich and Jewish Palestine* (New York: Macmillan, 1984), p. 173.

(٦) Brenner, *Zionisism in the Age of the Dictators*,Op. Cit. p. 59.

الشاعر الصهيوني حاييم بياليك إذ يرى أن الهتلرية أنقذت يهود ألمانيا، ويضيف: «أنا أيضًا مثل هتلر أومن بفكرة الدم» وقد تَابَعَ أعضاء الاتحاد المركزي للمواطنين الألمان من أتباع العقيدة اليهودية (وهي جماعة اندماجية تعتبر يهود ألمانيا مواطنين ألمان) بكثير من القلق نشاطات الصهاينة وتصريحاتهم واعتبروها «طعنة من الخلف» في الحرب ضد الفاشية[٧].

ولكن كل هذه المقالات والتصريحات لم تكن سوى افتتاحيات تمهيدية للإعلان الصهيوني الألماني الرسمي الذي صدر في ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٣٣ بعد وصول النازيين إلى السلطة («إعلان الاتحاد الصهيوني بشأن وضع اليهود في ألمانيا الجديدة») Ausserung der Zionistischen Vereinigung fur Deutschland zur Stellung der Juden im neuen deutschen Staat وقد اتخذ الإعلان شكل مذكرة أرسلت مباشرة إلى الحزب النازي وهتلر (بتاريخ ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٣٣) وتم من خلالها تحديد المقولات المشتركة بين النازيين والصهاينة. فقد بدأت المذكرة الإعلان بتأكيد إمكانية التوصل إلى حل يتفق مع المبادئ الأساسية للدولة الألمانية الجديدة، دولة البعث القومي، ثم تطرح أمام اليهود طريقة جديدة لتنظيم وجودهم. ثم تنتقل المذكرة بعد ذلك لعرض إطارها السوسيولوجي فتقوم بانتقاد الشخصية اليهودية التي تتسم بالكسل، وتبين أن صعوبة وضع اليهود تنبع من شذوذ النمط الوظيفي الذي يتبعونه، ومن الخلل الكامن في كونهم جماعة تتخذ مواقف فكرية أخلاقية غير متجذِّرة في تقاليدهم (الحضارية) الخاصة. (أي أنهم قومية عضوية منبوذة توجد خارج أرضها). وبعد أن تتبنى المذكرة هذا النقد النازي لليهود تنتقل لإيضاح نقط الالتقاء الفلسفية والنظرية بين الصهيونية والنازية فتؤكد أن الصهيونية مثل النازية تمزج الدين بالقومية، فالأصل والدين ووحدة المصير والوعي الجَمعي يجب أن تكون كلها ذات دلالة حاسمة في صياغة حياة اليهود. وتؤكد المذكرة أن المنظمة تتقبل مبدأ العرق، أحد ثوابت الرؤية النازية، كأساس لتصنيف الأفراد والجماعات المختلفة، ولإنشاء علاقة واضحة مع الشعب الألماني وحقائقه القومية

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

والعرقية. وتقوم بتعريف اليهود تعريفًا عرقيًا، مُبيِّنة أن هدف الصهيونية هو التصدي للزيجات المختلطة والحفاظ على نقاء الجماعة اليهودية.

هذا هو الإطار الفلسفي المقترَح الذي يمكن أن يتحول إلى ممارسة وإجراءات. وقد طرحت المنظمة الصهيونية نفسها باعتبارها الحركة الوحيدة القادرة على أن تأتي بحلٍّ للمسألة اليهودية يحوز على رضا الدولة الجديدة ويتفق مع خَطها، حل يهدف إلى بعث اليهود من الناحية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية ويتبع النموذج النازي «وعلى تربة الدولة الجديدة، ألمانيا النازية، نريد أن نعيد صياغة بنية جماعتنا بأكملها» بطريقة تفيد ألمانيا واليهود في المجال المخصص لهم، فهَدف الصهيونية هو تنظيم هجرة يهود إلى فلسطين. وسيؤدي الإطار النظري الفلسفي المطروح إلى ظهور حقائق اجتماعية جديدة تأخذ شكل نموذج جديد: اليهودي المتجذِّر في تقاليده الرَّوحية، الواعي بنفسه الذي لايحس بالحرج تجاه هويته، وهو نموذج مختلف تمامًا عن ذلك اليهودي الذي لا جذور له والذي يهاجم الأسس القومية للجوهر الألماني، وهو مختلف أيضًا عن اليهود المندمجين الذين يحسون بالضيق لانتمائهم للجماعة اليهودية وللعرق اليهودي وللماضي اليهودي. [ويلاحظ أن النموذج اليهودي الجديد لا يختلف في أساسياته عن النموذج النازي]. ثم تذكر المذكرة أن الصهيونية تأمل أن تحظى بالتعاون مع حكومة معادية لليهود بشكل أساسي. إذ أنه في مجال تناول المسألة اليهودية لا يوجد مكان للعواطف، فهي مسألة تهم كل الشعوب، والشعب الألماني على وجه الخصوص، في الوقت الراهن. وفي نهاية المذكرة/ الإعلان شجَب الصهاينة جهود القوى المعادية للنازية وهتلر، التي كانت قد طالبت في ربيع عام ١٩٣٣ بمقاطعة ألمانيا النازية اقتصاديًا.

ونشرت **يُوديشة روندشاو** مقالاً تعلن فيه عن استعداد الصهاينة للتعاون مع أصدقاء اليهود وأعدائهم «حيث أن المسألة اليهودية ليست مسألة عاطفية، وإنما هي مسألة حقيقية تهتم بها كل الشعوب»[٨]. وهذا

---

(٨) Polkhen, «The Secret Contacts», p. 59.

الموقف امتداد لموقف هِرْتزِل حين ميز بين التعصب الديني القديم (وهو مجرد تعصب عاطفي غير منهجي) ومعاداة اليهود الحديثة التي وصفها بأنها «حركة بين الشعوب المتحضرة الغربية تحاول من خلالها التخلص من شبح يطاردها من ماضيها»[٩]. ويتضمن التمييز هنا شكلاً من أشكال القبول لمعاداة اليهود المنهجية الرشيدة أو التي تم ترشيدها. وقد تبنى هتلر موقفًا مماثلاً حين ميز هو الآخر بين «معاداة اليهود العاطفية ومعاداة اليهود المعقولة أو المنهجية، إذ تنتهي الأُولى بالمجازر، وأما الثانية فتنتهي بطرد جميع اليهود من ألمانيا»[١٠]. وقد حدد هتلر عام ١٩٢٠ مشروعه بالنسبة إلى اليهود على أسس صهيونية ومنهجية رشيدة، وهي القومية العضوية، فقال ردًا على سؤال وجهه إليه أحد سامعيه عن حقوق اليهود الإنسانية: «فليبحث اليهودي عن حقوقه الإنسانية حيث ينتمي، في دولته فلسطين»[١١]، وفي العام نفسه قرر روزنبرج ضرورة «مساندة الصهيونية بكل نشاط حتى يتسنى لنا أن نرسل سنويًا عددًا محددًا من اليهود إلى فلسطين، أو على الأقل عبر الحدود»[١٢]. ولذا فإنه حينما استولى النازيون على السلطة سمحوا للصهاينة. بالقيام بنشاطاتهم الحزبية، اجتماعاتٍ كانت أو إصدار منشورات أو جمع تبرعات أو تشجيع الهجرة أو التدريب على الزراعة والحرف، أي السماح لهم بنشاط صهيوني خارجي كامل[١٣]. كما أن المجلات الصهيونية كانت المجلات الوحيدة غير النازية المسموح لها

---

(٩) Theodor Herzl, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, 5 volumes, (ed.) Raphael Patai (New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff, 196), p. 196.

(١٠) علي محافظة، **العلاقات الألمانية ـ الفلسطينية، من إنشاء مطرانية القدس البروتستانتية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ١٨٤١ ـ ١٩٤٥**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ١٩٥.

(١١) Black, The Transfer Agreement, (op. cit) p. 172.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١٣) Kurt Grossman, «Zionists and Non-Zionists Under Nazi Rule in the 1930's», Herzl Year Book: *Essays in Zionist History and Thought*, IV, (ed.), Raphael Patai (New York: Herzl Press, 1961-1962).

بالصدور في ألمانيا، وكانت تتمتع بحريات غير عادية، فكان من حقها أن تدافع عن الصهيونية كفلسفة سياسية مستقلة. وكما يقول أدوين بلاك[١٤] مؤرخ اتفاقية هَعَفَرا Haavra (أي النقل): «إن الصهيونية هي الفلسفة السياسية المستقلة الوحيدة التي وافق عليها النازيون». وحتى عام ١٩٣٧ لم يتأثر عدد صفحات **اليُوديشه روندشاو** بالقرارات الاقتصادية التقشفية التي تَقرر بمقتضاها إنقاص عدد صفحات المجلات الآرية[١٥]. كما نشرت دور النشر الألمانية، بشكل قانوني كامل، أعمال حاييم وايزمان وبن جوريون وآرثر روبين[١٦].

ولم يتوقف التعاون عند هذا الحد، فمن المعروف لدى مؤرخي الحركة الصهيونية والدولة النازية أنه تم توقيع معاهدة بينهما تسمى الهَعَفراه.

و«الهَعَفراه» كلمة عبرية تعني «النقل» أو «الترانْسفِر». والنقل هو أحد مكونات الصيغة الصهيونية الأساسية. والهَعَفراه هو اسم معاهدة وقعها المستوطنون الصهاينة مع النازيين.. وقد كان الصهاينة الاستيطانيون في الثلاثينيات. يبحثون عن وسائل لدعم المستوطن وحماية مصالحهم بأي طريقة، بما في ذلك التعاون مع النظام النازي، كان صهاينة الخارج التَّوطُنيون ويهوده مشغولين بعمليات إنقاذ يهود ألمانيا بما في ذلك تنظيم مقاطعة اقتصادية ضد هذا النظام. وكان من أهم الشخصيات القيادية في عملية المقاطعة صموئيل أونترماير Samuel Untermeyer المحامي الأمريكي اليهودي (الصهيوني) الذي نجح في تكوين حركة جماهيرية تضم اليهود وغير اليهود بقيادة الرابطة الأمريكية للدفاع عن حقوق اليهود، كما أسس منظمة دولية اسمها «الاتحاد اليهودي الاقتصادي العالمي» (في أمِسْتِرْدام)

---

(١٤) مؤلف أمريكي يهودي، أسس **مجلة شيكاغو مَنثلي** *Chicago Monthly* ويساهم بمقالاته للشيكاغو تَرِيبيون *Chicago Tribune* وله عدة دراسات في الموضوعات اليهودية والإسرائيلية.

(١٥) Black, *The Transfer Agreement*, op. cit. p. 175.

(١٦) Polkhen, «The Secret Contacts», op. cit. p. 62.

للتنسيق بين كل المنظمات الداعية إلى المقاطعة. وقد شكلت المقاطعة، ولا سيما في الشهور الأُولى، تهديدًا خطيرًا للنظام النازي. ويقول إدوين بلاك إنه لو اتحدت المنظمات اليهودية والصهيونية خلف حركة المقاطعة فلربما كانت نجحت في تعبئة الجماهير المسيحية وانضمت بعض الحكومات إليها ولم ينجح النازيون ولا سيما في الشهور الأُولى من تسلمهم السلطة في الإمساك بزمام الأمور. «إن استجابة مباشرة وموحَّدة كان من الممكن أن تقصم ظهر ألمانيا قبل شتاء عام ١٩٣٣»[(١٧)].

ولكن المستوطنين كانوا قد قرروا تبني خطة تخدم مصالحهم، فسافر حاييم أرلوسوروف (١٨٩٩ ـ ١٩٣٣) الزعيم العمالي الصهيوني ورئيس الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية إلى ألمانيا لمناقشة إمكانية التعاون والتبادل الاقتصادي معها. وكانت المسألة ـ بالنسبة إلى المستوطنين ـ ملحَّة للغاية، فقد فشل المستوطن الصهيوني في اجتذاب المهاجرين ولم يصل إليه الرأسمالي اليهودي المتوقع[(١٨)]. (تم اغتيال أرلوسوروف بعد عودته من ألمانيا بعدة أيام). وكان هنريش وولف Heinrich Wolf قنصل ألمانيا العام في القدس قد مهد الجو له وللمبعوثين الصهاينة من بعده عندما كتب مؤيدًا وموضحًا المزايا التي سيجنيها النظام النازي من التعاون معهم[(١٩)]. وفي النهاية تم توقيع الاتفاق الذي كان يقضي:

بأن تسمح السلطات الألمانية لليهود الذين يقررون الهجرة من ألمانيا إلى فلسطين بـ «نقل» [هعفرا transfer] جزء من أموالهم إلى هناك رغم القيود التي فرضتها ألمانيا على تداول العملة الصعبة. وكان ذلك يتم بتمكين أولئك اليهود من إيداع المبلغ المسموح بتحويله إلى حساب مغلق يُفتح في بنك الرايخ الألماني باسم شركة «هانوطياع» ويسمح لها باستعماله فقط لشراء تجهيزات وآلات زراعية مختلفة من ألمانيا وتصديرها إلى فلسطين. وهناك تقوم الشركة ببيع هذه البضائع، وتسدد بأثمانها المبالغ

---

(١٧) Black, *The Transfer Agreement*, op. cit. p. 380.

(١٨) Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators*, op. cit. p. 62.

(١٩) Black, *The Transfer Agreement*, op. cit. p. 159-166.

المستحقَّة لمودعيها بعد وصولهم كمهاجرين إلى فلسطين، وتحتفظ بالفرق كعمولة أو ربح لها[٢٠].

وقد تم تعديل الاتفاقية بحيث أصبح في مقدور اليهود الألمان الذين لم يكونوا ينوون الهجرة مباشرة ويريدون مع هذا «تأسيس بيت في فلسطين والمساهمة في تطوِّرها» أن يستعملوا الحساب المغلق وأن يودعوا أموالهم فيه شرط ألا يزيد المبلغ الإجمالي عن ٣ ملايين مارك تستعمل لشراء بضائع ألمانية أيًا كان نوعها. ثم حل البنك البريطاني ـ الفلسطيني ممثلاً للوكالة اليهودية محل «شركة هانوطياع»[٢١]. وأثناء تنفيذ الاتفاقية اعترضت بعض العناصر في وزارة الخارجية الألمانية على هذه المساهمة النازية في بناء المستوطَن الصهيوني، كما أن المستوطنين الألمان في فلسطين (من أتباع جماعة الهيكل) قاموا بالضغط ولكن دون جدوى، إذ إن هتلر نفسه قرر أنه يجب الاستمرار في العمل بالاتفاقية[٢٢].

ويبدو أن الهدف الأساسي والمباشر من الاتفاقية كان من المنظور النازي قصم ظهر المقاطعة اليهودية في العالم للبضائع الألمانية في أنحاء العالم. وفي محاولة لتوضيح الموقف النازي قال وزير الاقتصاد الألماني لوزير الخارجية إن الاتفاقية تقدم «أحسن ضمان لأقوى تأثير [مضاد] لإجراءات المقاطعة اليهودية» «للبضائع الألمانية»[٢٣]. كما أن القنصل الألماني العام في القدس أكد الفكرة نفسها حين قال: «بهذه الطريقة يمكن أن نقوم [نحن الألمان] بحملة ناجحة ضد المقاطعة اليهودية [في الخارج] ضد ألمانيا، وقد يمكننا أن نحدث ثغرة في الحائط[٢٤]. ولاحظ القنصل أنه في الصراع

---

(٢٠) صبري جريس: **تاريخ الصهيونية** (١٨٦٢ ـ ١٩٤٨)، الجزء الأول، التسلل الصهيوني إلى فلسطين، (١٨٦٢ ـ ١٩١٧)، بيروت، مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية، ١٩٧٧، ص ٨٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢٢) Polkhan, «The Secret Contacts», op. cit. p. 68.

(٢٣) صبري جريس: **السنوات الخمس السمان في تاريخ الوطن القومي اليهودي في فلسطين** (١٩٣١ ـ ١٩٣٦)، نمو الهجرة والاستيطان، ص ٨٣.

(٢٤) Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators,* op. cit. p. 61.

الدائر بين اليهود وصهاينة التوطُّنيين بدأت موازين القوي تتغير لصالح المستوطنين.

«ففلسطين هي التي تعطي الأوامر، ومن الأهمية بمكان أن نحطم المقاطعة في فلسطين في المقام الأول، وسيترك هذا أثره على الجبهة الأساسية في الولايات المتحدة»[٢٥].

وقد أيده في ذلك فريتز رايخرت عميل الجستاپو في فلسطين حين قال:

«إن مهمتنا الأساسية هي أن نمنع من فلسطين توحيد صفوف يهود العالم على أساس العداوة لألمانيا.. لقد دمرنا مؤتمر المقاطعة في لندن من تل أبيب لأن رئيس الهَعَفرا في فلسطين، بالتعاون الوثيق مع القنصلية الألمانية في القدس، أرسل برقيات إلى لندن [أحدثت الأثر المطلوب]»[٢٦].

ويقول إدوين بلاك:

«إن احتمالات انهيار [الاقتصاد الألماني] بدأت بالتناقص بسرعة بمرور الوقت، فحينما عقد أونتِرماير اجتماعًا لاتحاده الدولي في أمستردام في أواخر تموز/يوليو ١٩٣٣ كانت الفرصة لا تزال جيدة. ومع نهاية آب/أغسطس، عند انعقاد المؤتمر الصهيوني الثامن عشر، كانت الفرصة صعبة لكنها ممكنة.

فماذا حدث في هذا المؤتمر؟ لعل دراسة الوقائع وتوقيتها يعطينا صورة دقيقة ومثيرة عن المعركة بين المستوطنين والتوطينيين، وكيفية إدارتها، وبعض الأساليب التي استخدمها المستوطنون لإحكام قبضتهم على الفريق المعادي، فلقد وُقعت الاتفاقية بشكل مبدئي في آب/أغسطس ١٩٣٣ وسُويت كل النقط الفنية المعلقة في آب/أغسطس بعد افتتاح

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ ـ ٣٤٣.

جلسات المؤتمر الصهيوني الثامن عشر في پْراجْ (تشيكوسلوفاكيا). وقد أدرك النازيون الأهمية غير العادية للمؤتمر، ولذا ركزوا كل جهودهم عليه حتى يتسنى إفشال المحاولات الرامية لإصدار قرارات من شأنها دعم المقاطعة اليهودية. وبعد افتتاح جلسات المؤتمر ألقى سوكولوف خطبة ملتهبة عن يهود ألمانيا وبؤسهم دون أي ذكر للمقاطعة.

ولكن النازيين كانوا يودون إحراز المكاسب الإعلامية التي يطمحون إليها، ولذا فقد أعلنوا عن الاتفاقية يوم ٢٤ آب/أغسطس، وهو اليوم المحدد لمناقشة وضع يهود ألمانيا في المؤتمر، وتناقلت صحف أوروبا الخبر. وقد ألقى سوكولوف خطبة ملتهبة أُخرى قال فيها: «إن اليهود يحترمون أسپانيا القديمة أكثر من ألمانيا الحديثة لأنه من الأفضل أن يتم خروج كامل لليهود عن أن يتم إهانتهم على هذا النحو». ورغم أن الألفاظ غاضبة شكلاً إلا أن مضمونها نازي صهيوني، فهو لا يتحدث عن حقوق اليهود، وإنما عن خروجهم الكامل والنهائي.

وقدم الصهاينة التصحيحيون قرارًا محددًا خاصًا بالمقاطعة، ولكن العمَّاليين نجحوا في فرض قرارهم. وكان النازيون قد أوقفوا مجلة **يُوديشه روندشاو** عن الصدور مدة ستة أشهر، فرُفع عنها الحظر وصدرت في اليوم نفسه وهي تحمل مقالاً تتباهى فيه بأن المؤتمر الصهيوني هَزَمَ بأغلبية ساحقة اقتراح المراجعين الذي كان يهدف إلى تحويل المنظمة الصهيونية إلى وحدة مقاتلة. وصدرت الصحف النازية مرحبة هي الأُخرى بموقف المؤتمر الإيجابي.

وحينما افتُتحت جلسة يوم ٢٥ آب/أغسطس انهالت برقيات الاحتجاج من يهود العالم لأن الاتفاقية ستهز مصداقية حركة المقاطعة اليهودية من جذورها وتقضي عليها تمامًا في نهاية الأمر، فصَعّد النازيون من حملتهم الإعلامية الذكية وأعلنوا يوم ٢٧ آب/أغسطس عن صفقة برتقال ضخمة مع المستوطن الصهيوني (أشار إليها أحد الصهاينة التوطُّنيين «بالبرتقالة الذهبية» قياسًا على «العجل الذهبي»)، وأرسل أُنتِرماير برقية يطلب فيها أن ينكر المؤتمر أن مثل هذه الصفقة قد أبرمت وهدد بأنه إذا

كان الأمر حقيقة ولم يتم إلغاء الصفقة فإن المنظمة الصهيونية الأمريكية ستنسحب من المنظمة الصهيونية. وفي يوم ٣١ آب/أغسطس نشر الرايخ النص الكامل لاتفاقية الهَعَفراه فقوبل الحدث بعدم التصديق الكامل من جانب اليهود التوطُّنيين ونشرت **الجوِشْ كرونيكل** النص على أنه نكتة نازية رائعة، كما أنكرت الدائرة السياسية للوكالة اليهودية أي علاقة بالموضوع، ولكنها تراجعت عن ذلك بالتدريج واعترفت بإبرام الاتفاقية.

وكان المؤتمر اليهودي العالمي الثالث[٢٨] على وشك الانعقاد في چنيف في ٨ أيلول/سبتمبر. ولما كانت أنباء الاتفاقية قد أصبحت معروفة ولم يعد هناك أي لَبس أو إبهام فقد كان من الممكن اتخاذ قرار في هذا الشأن. وكما يقول إدوين بلاك: «كانت هذه هي الفرصة الأخيرة» أمام اليهود والصهاينة لكي يتخذوا قرارًا حاسمًا (ولا سيما أن حركة المقاطعة في الأوساط غير اليهودية كانت آخذة بالتزايد). ولكن المؤتمر اليهودي اجتمع وفشل في اتخاذ قرار محدد بخصوص المقاطعة نتيجة الضغط الصهيوني واكتفى بتأييد المعارضة التلقائية بين الجماهير. وقد تم إفشال المؤتمر بإشراف ستيفن وايز الزعيم الصهيوني الأمريكي، وكان قد أفشل قبلًا اجتماع أنتِرماير في أمستردام ولندن. وحينما عرضت الاتفاقية مرة أُخرى على المؤتمر الصهيوني التاسع عشر (١٩٣٥) بهدف نقضها رُفضُ مشروع القرار وتقرر «وضع كافة نشاطات الهَعَفراه تحت إشراف الإدارة الصهيونية»[٢٩].

وقد حققت اتفاقية الهَعَفراه نجاحًا باهرًا من وجهة نظر النازيين والصهاينة. وأما بالنسبة إلى النازيين ف «قد نجحوا في تصديع أسس المقاطعة اليهودية لألمانيا دون أن يضطروا إلى إجراء أي تعديل في سياستهم تجاه اليهود»[٣٠]، وأما بالنسبة إلى المستوطنين فتُعد فترة الهَعَفرا أهم فترة في تاريخ المستوطن إذ تم تزويده بعدد كبير من أعضاء المادة البشرية

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٧ ـ ٣٧١.

(٢٩) جريس: **السنوات الخمس السمان**، ص ٨٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٣

المطلوبة وبالرأسمال اللازم للبنية التحتية. وقد بلغ عدد اليهود الألمان الذين هاجروا إلى فلسطين في الفترة بين ١٩٣٣ ـ ١٩٤١ بموجب الاتفاقية، ٥٢,٣٠٠ يشكلون ٢٥ ٪ من مجموع المهاجرين اليهود إلى فلسطين خلال الفترة ذاتها[٣١]، وكان من بينهم ٦,٥٢٩ رأسماليًّا يمثلون إضافة اقتصادية ضخمة للمستوطن[٣٢] و٦,٧٠٠ مهاجر من أبناء الطبقة المتوسطة المثقفة غالبيتهم من الأطباء والمحامين ومن المهندسين والصناعيين[٣٣].

وقد شجع نجاح الهَعَفراه الكبير على تكرار التجربة فأُنشئت شركات أُخرى على غرارها مثل شركة الشرق الأدنى والأوسط التجارية Near and Middle East Commercial Co. واختصارها NEMICO (أنشئت عام ١٩٣٥) وكان مجال نشاطها البلاد العربية المجاورة[٣٤]. وحسبما جاء في كتاب ليني برِنرَ Lenni Brenner «**الصهيونية في زمن الدكتاتورية**» Zionism in the Age of the Dictators فقد هدد الاتحاد الصهيوني في مصر بنشر تفاصيل الاتفاق الجديد وبفضح تعاون الصهاينة مع النازيين إن لم ترجِع المنظمة الصهيونية عن الاتفاق، فآثرت المنظمة التراجع للحفاظ على المشروع الأكبر وهو الهَعَفرا[٣٥].

هذه هي الحقائق الصلبة كما سجلتها المصادر الغربية ذاتها الصهيونية وغير الصهيونية. اليهودية وغير اليهودية، وهي حقائق أرشيفية، أي توجد في مَحفوظات وزارات الخارجية في الغرب التي تمتلك أحدث نظم المعلومات وأسرع الطرق لاستردادها! فلم اختفَت؟ ولم لا يشير إليها أحد؟ لا يمكن تفسير هذه الحقيقة إلا على أساس أن العالم الغربي يرى نفسه ويرى العالم من خلال نموذج معين، هذا النموذج له تحيزاته الواضحة

---

(٣١) محافظة، **العلاقات الألمانية الفلسطينية**، ص ٢٠٦.

(٣٢) Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators*, op. cit. p. 65.

(٣٣) جريس، **السنوات الخمس السمان**، ص ٨٣.

(٣٤) محافظة، **العلاقات الألمانية الفلسطينية**، ص ٢٠٥.

(٣٥) Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators*, op. cit. p. 72.

والمستقرة ولذا فهي تستبعد المعلومات الصلبة إن تناقضت مع النموذج المعرِفي ومع الرؤية للذات، ولعل هذا ينبهنا إلى شيء في غاية الأهمية وهو أن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة بريئة وإنما يتم من خلال نموذج معلوماتي متحيز (وليس صلبًا وإنما معوج إن صح التعبير)، هذا النموذج هو الذي يقرر ماذا يستحق الرصد والتسجيل وماذا لا يستحق؟ وماذا يجب أن يشغل المركز وماذا يجب أن يُهمس؟

وتعاون الصهاينة مع النازيين هذا التعاون التام هو معلومة من منظور هذا النموذج، لا تستحق سوى التهميش وهذا ما حدث لمعلومة أُخرى، صلبة في غاية الصلابة وردت في الموسوعة اليهودية Encyclopedia Judaica تحت مدخل عنوانه Muselman أي مسلم بالألمانية في الجزء الثاني عشر، وقد ورد في هذا المدخل أن أي يهودي كان يتقرر حرقه في أفران الغاز كان يسمى «مسلمًا» أي أن أوروبا حينما كانت تحرق اليهود كانت تراهم «مسلمين» (وكأنهم مسلمي البوسنة والهرسك).

إن هذه المعلومة تبين مدى قوة النموذج المتحيز وسيطرته على الواقع فعلى الرغم من أن النازيين كانوا يعرفون أنهم يحرقون اليهود (وغيرهم) إلا أن النمَط الإدراكي كان يعرّف الآخر على أنه المسلم، ولذا بدلاً من تسمية اليهودي «يهودي» سُمّي «مسلمًا» وكأن أوروبا لا تزال تخوض حروبها الصليبية (حروب الفرنجة) ضدنا، وهي أيضًا حروب تم أثناءها الهجوم على اليهود باعتبارهم مسلمين أو على الأقل حلفاء للمسلمين.

هذا من الناحية المعرفية والإدراكية، أما من الناحية المعلوماتية فإننا نطرح السؤال مرة أُخرى: كيف اختفت هذه المعلومة؟ ولم يُشر إليها أحد؟ رغم أنها تشكل مدخلاً كاملاً في «الموسوعة اليهودية»؟ ألا يستحق هذا بعض التأمل؟ والله أعلم.

* * *

وراء الحقائق

الأرقام تطحن العالم

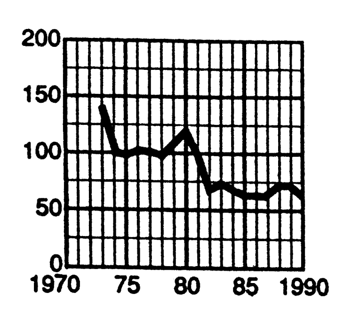
مجلة نيو انترناشيوناليست (يونيه ١٩٩٢)

يجب على المرء ألا يقبل أية «حقيقة» إحصائية باعتبارها حقيقة لا تقبل النقاش حتى لو أتت من مصدر عظيم الاحترام كالأمم المتحدة. فعلينا أن نعامل كل «الحقائق» بحرص.

إن أي فرد استمع للمتحدِثين الرسميين وهم «يلوكون» الحقائق التي تبين بما لا يقبل الشك كيف تَحسَّنَ الوضع الاقتصادي أو النظام الصحي تحسنًا مذهلاً بفضل إدارتهم «الرشيدة»، وقارن بين ما سمعه وبين خبرته الشخصية، سيتحقق لا محالة من أنه من الممكن دائمًا ليّ عنق الإحصاءات وتشويهها لخدمة جهة نظر معينة ودعمها.

ولنضرب مثلاً واحدًا. عادة ما ننظر إلى ظروف التبادل التجاري المجحِفة التي توضع لدول العالم الثالث، ونشير إلى الانخفاض المستمر في أسعار المواد الخام المصدرة من تلك الدول في السوق العالمية. وبوسعنا أيضًا أن نوضح هذه النقطة باستخدام الرسم البياني التالي، الذي يُظهر تأثير الانخفاض المستمر في أسعار المواد الخام على ظروف التبادل التجاري.

ومصدر هذا الرسم البياني هو البنك الدولي (تقرير التنمية في العالم عام ١٩٩١)، ولأن هذه المنظمة ليست المتحدث الرسمي باسم الفقراء، فإن هذا يجعل المعلومة أكثر قيمة، وأشد تأثيرًا. ومنذ عام ١٩٧٣ وشروط التبادل التجاري تزداد سوءًا عامًا بعد عام.

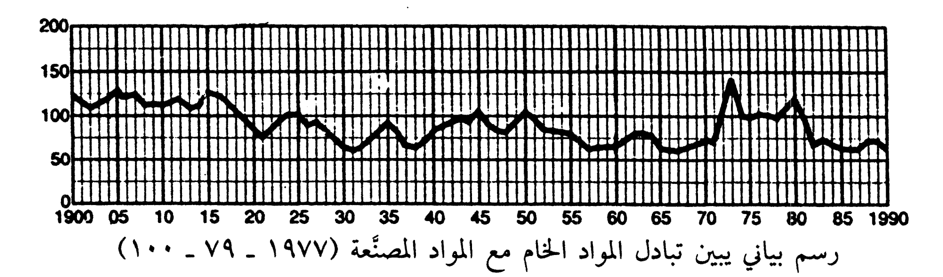


رسم بياني يوضح الانخفاض المستمر لسعر المواد الخام

والطريق التقليدي لإيضاح هذه الحقيقة هو أن نقول: إنه على دول العالم الثالث أن تصدر ضعف ما كانت تصدره من قطن وبُن وقصدير وما إلى ذلك لتشتري نفس ما كانت تشتريه عام ١٩٧٣.

وكل هذا حقيقي، بيدْ أننا كنا مقتصدين بعض الشيء في استخدام «الحقيقة». فلنلقِ نظرة على الرسم البياني الكامل الذي يُظهر ظروف التبادل التجاري طوال القرن من ١٩٠٠ إلى ١٩٩٠.

يتضح من هذا الجدول أن عام ١٩٧٣ ـ وهو نقطة البداية في الرسم البياني الأول ـ قد مثَّل في الواقع أفضل ظروف التبادل في هذا القرن «رغم أنها ظروف مجحفة كذلك». وظروف التبادل التجاري الحالية مروعة، وتُغرق دول العالم الثالث إغراقًا مستمرًا في الديون والمشاكل. فهذه الظروف أسوأ من أي وقت آخر في هذا القرن، عدا ما بعد الانهيار في بورصة وول ستريت عام ١٩٢٩، عندما انخفض طلب الدول الغنية على المواد الخام إلى أقل ما يمكن في أي وقت. بيد أن ما نريد إثباته يبدو أكثر وضوحًا وأكثر تأثيرًا وحِدّة عندما نُطلع القراء على الرسم البياني الأول فقط.



رسم بياني يبين تبادل المواد الخام مع المواد المصنَّعة (١٩٧٧ ـ ٧٩ ـ ١٠٠)

ويمكن توظيف أي إحصاءات بهذه الطريقة، ويجب أن نأخذ الحذر من الوثوق فيها ثقة كاملة. لكن يجب عليك أن ترتاب في بعضها وتشك فيه أكثر من غيره. وأول تلك الإحصاءات الواجب عليك أن تشكّ فيها هي أكثرها شيوعًا وانتشارًا وهو الناتج القومي الإجمالي للفرد (ن ق ج)، وهو رقم يُصدره البنك الدولي كل عام لكل دولة. وقد صار هذا الرقم هو المؤشر الأساسي على الفقر في العالم، وبوسعنا أن نضعه بهذه الطريقة لإظهار الهوة الواسعة التي تفصل بين العالم الغني وبين أفقر الدول.

[ن ق ج] الناتج القومي الإجمالي

● وقد صُمم هذا المؤشر ليعكس أفكارًا كنْزية لم تعد تنطبق حتى على الدول الصناعية، فما بالك بدول العالم الثالث.

● ويستخدم (ن ق ج) مؤشرات اقتصادية اعتباطية ومطّاطة. وقد راهن عالم الاقتصاد «دولي سيرز» مرة بمبلغ ١٠ آلاف دولار على أنه بإمكانه استخدام نفس مجموعة الحسابات القومية للحصول على العديد من معدَّلات النمو الاقتصادي المختلفة، وكلها ستخدع الخبراء!!

● ويضخِّم هذا المؤشر من الهوَّة بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة. على سبيل المثال يمكن أن تعيش في الهند لمدة أسبوع على ما قيمته ١٠ دولارات أمريكية بينما في الولايات المتحدة ستعد محظوظًا لو بقيت على قيد الحياة لمدة يوم واحد. وبشكل أكثر عمومية يتضخم الناتج القومي الإجمالي تضخمًا شديدًا في الدول ذات المناخ البارد نتيجة لتكلفة التدفئة التي لا تنطبق على الدول الحارة.

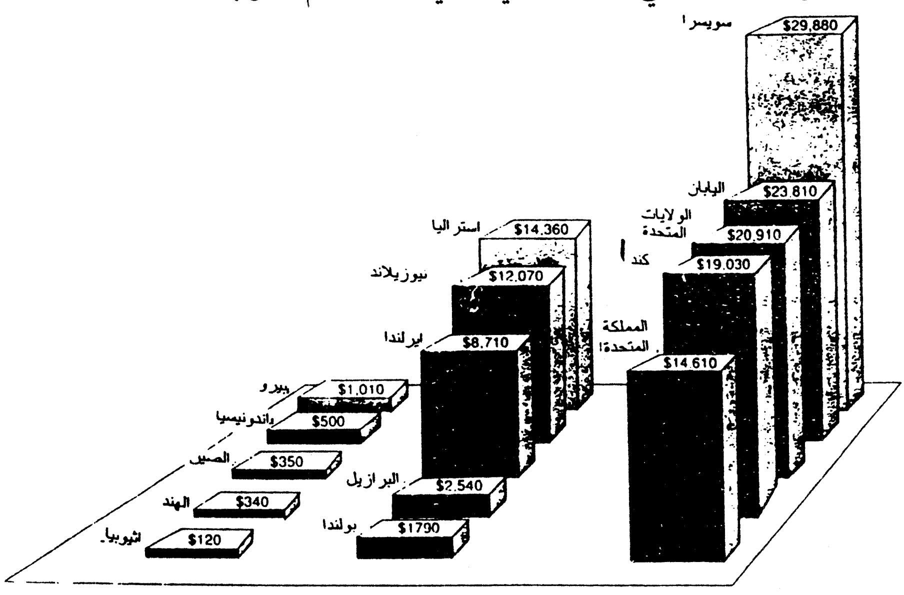
● ولا يضع مؤشر (ن ق ج) في الحسبان التكلفة الاجتماعية أو البيئية للنشاط الاقتصادي. بل إنه يمكن أن يسجل هذه التكلفة على أساس

أنها تكلفة إيجابية. على سبيل المثال، فالمشروع الذي يسبب التلوُّث، ثم تأتي شركات أُخرى لتنظيف هذا التلوث يساهم في (ن ق ج) مساهمة أكبر من المشروع الذي لا يسبب التلوث!

● ويُغفل هذا المؤشر مناطق شاسعة من النشاط الإنساني، لا يمكن تقديرها بالمال، فقد يمتلك البشر الذين يعيشون على حد الكَفاف حضارة أغنى، وذات مستوى حياة أرقى كيفًا من غيرهم الذين يمتلكون الكثير من المال.

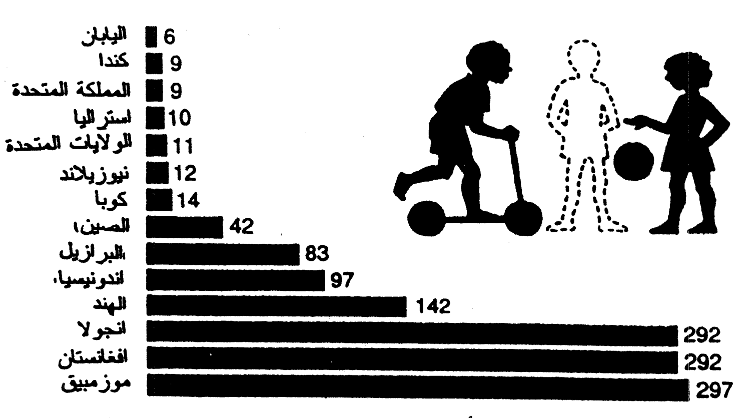
● ويُغفل هذا المؤشر العدد الضخم من التعاملات المالية النقدية، التي تحدث في نطاق الاقتصاد غير الرسمي، وفي العالم الثالث نادرًا ما يخرج فقراء المدن عن نطاق هذا «الاقتصاد الموازي».

بِيَدْ أن أكثر ما يقلقنا من (ن ق ج) في ذاته هو كيفية استخدامه طوال العقود القليلة الماضية. فعادة ما يقدَّم على أنه المؤشر الرئيسي للرخاء البشري، وهو المؤشر الإحصائي الوحيد المهم، ومثّله مثل عملية التنمية عمومًا، فإن هذا المؤشر يُظهر العالم كله، كما لو كان سائرًا على نفس الطريق الاجتماعي والاقتصادي الذي نَهجته أمم الغرب الغنية.



رسم بياني يوضح الناتج القومي للفرد في بعض دول العالم مُقَوَّماً بالدُّولار

ثمة مؤشر أفضل على نوعية الحياة في مجتمع، وهو معدل وفيات الأطفال، فالمرض والمشاكل وقهر النساء والمجاعة تنعكس كلها في هذا المؤشر. وترتيب اليونيسيف لأمم الأرض في ضوء معدلات وفيات الأطفال تحت سن الخامسة يعطينا صورة أوضح مما لو رتبنا هذه الأمم وفقًا للناتج القومي الإجمالي.



رسم بياني يوضح معدل وفيات الأطفال تحت ٥ سنوات لكل ١٠٠٠ مولود سنة ١٩٩٠م

بيْد أنه ينبغي أن تساوِرك بعض الشكوك حتى في هذه المؤشرات الإحصائية. حيث أنَّ معظمها عادة ما يكونُ قَدِيماً بشكل مرعب. وتُظهر الأرقام المستقاة من قاعدة بيانات قسم السكان بالأمم المتحدة أن ٥٠,٥ ٪ من الإحصائيات في البلاد النامية تعود إلى ما قبل ١٩٨٤. ومنذ هذا الحين ارتفعت الأرقام أو انخفضت بشكل إحصائي. من ثم فهي لا تُعطي أي فكرة عن التطورات التي حدثت بعد وصول الإيدْز مثلاً، أو بعد أن أطلق صندوق النقد الدولي قذائفه السياسية من أجل تعديل البنية الاقتصادية في الدول الأكثر فقرًا من منتصف الثمانينيات. وهذا الأمر شديد الإقلاق في أفريقيا بصفة خاصة. حيث أنَّ ٦٨ ٪ من البيانات تعود إلى ما قبل ١٩٨٤.

ويستمر البحث من أجل الوصول إلى مؤشر إحصائي يُعطي إحساسًا أكبر عن حياة الناس غير (ن ق ج). وعلى سبيل المثال منذ ١٩٩٠ يطبع برنامج الأمم المتحدة للتنمية «تقرير التنمية البشرية» الذي يحاول أن يرتب الدول وفقًا لمؤشر مكون من ثلاثة أجزاء متساوية: متوسط العمر والتعليم والناتج المحلي الإجمالي [المضبوط بحيث تقل قيمة الدخل فوق خط الفقر].

وهذا المؤشر يغير من ترتيب الدول في القاع، بيْد أن الدول القليلة الغنية تظل على القمة.

وعلى ما يبدو لا توجد فئة إحصائية واحدة قادرة على صياغة غِنى تنوع التجربة البشرية، وقياس قدرتنا العامة على الرخاء. بيْد أن المؤكد أن القياس الإحصائي الأكثر شيوعًا وهو (ن ق ج) قياس غير ملائم إطلاقًا. ولذا فنحن نقول لك: متى رأيت هذه الحروف الكبيرة الثلاثة (ن ق ج) فلتأخذ حذرك.



الموضوعيّة والتحيّز
في قياسات الرأي العام

د. محمد شومان

موضوع هذا البحث وحدوده هو الموضوعية والتحيز في الخطوات والإجراءات المنهجية المتبعة في استطلاعات الرأي العام. وقد يبدو الموضوع بعيدًا عن هموم الواقع العربي والإسلامي بالنظر إلى العدد الضئيل من استطلاعات الرأي العام التي أجريت في بلادنا، سواء كانت ذات طابَع تجاري أو سياسي أو إعلامي، إلا أن تحيز أغلب هذه الاستطلاعات وتوظيفها السياسي والدِّعائي لخدمة النخَب الحاكمة(١)، والاتجاه نحو التوسع في استخدامها بتمويل أو بإشراف مؤسسات أجنبية(١م) لفَت النظر

---

(١) على سبيل المثال قام جهاز قياس الرأي العام بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية في ديسمبر ١٩٧٧ باستطلاع للرأي العام نحو زيارة الرئيس السادات للقدس، جاءت نتائجه غير منطقية ومدعاة للشك حيث بلغت نسبة المؤيدين ١٠٠ ٪، وقد استَخدمت الصحف ووسائل الإعلام المصرية والغربية هذه النتائج لتبرير زيارة السادات والادعاء بأن الشعب المصري يؤيدها، ورغم هذا التوظيف السياسي والدِّعائي إلا أن الاستطلاع لم ينشر ولم نتعرف حتى الآن على أسئلة الاستطلاع والإجراءات المنهجية التي اتبعت، فقد اتسم بالسرية وطبع منه ٣٠ نسخة وزعت على كبار المسؤولين في الدولة.

(١م) تجري حاليًا مباحثات بين مجلس التعاون الخليجي ومؤسسة جالوب لإجراء استطلاعات للرأي العام في الكويت وبقية دول مجلس التعاون، والمعروف أن «.. جورج جالوب يعتبر منظمته التي تنتشر فروعها في أنحاء العالم المختلفة جزءًا متممًا لجهاز صنع السياسة الخارجية الأمريكية».

ـ هربرت أ. شيللر: **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس القومي للثقافة والفنون، الكويت ١٩٨٦، ص ١٤٨.

إلى ضرورة الاهتمام بمناقشة إشكاليات الموضوعية والتحيز في استطلاعات الرأي العام.

وستعتمد هذه المناقشة على منهج نقدي لا يرفض - على الإطلاق - استطلاعات الرأي العام على المستويين النظري والعلمي، أي من حيث هي مَنظومة من الأفكار والمسلَّمات النظرية والممارسات العملية؛ بل تدعو إلى تحليل بنيتها النظرية والعملية دون انفصال بينهما في ضوء نشأتها التاريخية، وما تتضمنه من قيَم وآليات تحمل جوانب واحتمالات شتى للتحيز والموضوعية، مما يسلِّم بالتالي إلى معرفة نسبية توفرها لنا استطلاعات الرأي العام.

إن إدراك أبعاد هذه النسبية وأسبابها، واحتمالات التحيز المقصود وغير المقصود في استطلاعات الرأي العام يساعد على الشك في نتائج هذه الاستطلاعات، وعدم التسليم والانسياق كما يحدث للبعض أمامها، وبالتالي اتخاذ قرارات ورسم سياسات على هدْي نتائج لا تعكس الواقع ولا تعبر عن الآراء والمواقف الحقيقية للجمهور.

ومن السهل لأسباب كثيرة استخدام المنهج النقدي في مناقشة إشكاليات الموضوعية والتحيز استنادًا إلى الاستطلاعات التي أُجريت في البلاد العربية والإسلامية والكشف عن جوانب التحيز في اختيار موضوعاتها والخطوات المنهجية والإجرائية التي اتَّبعتها، وصولاً إلى تزييف نتائجها، فهذه الاستطلاعات لم تستهدف أساسًا معرفة مواقف المواطنين، أو تأكيد حقهم في المشاركة في الحكم؛ بل عمِلت على تزييف وعيهم وتبرير سياسات خاطئة، وخلق احتياجات زائفة تروِّج بالتالي لدعم الطلب على سلع وخدمات استهلاكية تخدم شبكة المصالح الغربية.

لكننا فضلنا مناقشة إشكاليات الموضوعية والتحيز في الخُطوات والإجراءات المنهجية المتبعة في استطلاعات الرأي العام استنادًا إلى الخبرة والتراث النظري الغربي في هذا المجال، ليس فقط لأن موضوع البحْث أقرب إلى الإشكاليات النظرية؛ بل لكون التراث الغربي هنا هو المرجِعية المتاحة والنموذج الذي تستلهمه وتعمل في إطاره وبانبهار شديد

استطلاعات الرأي العام في الدول العربية والإسلامية.

من هنا يقتصر البحث على مناقشة الموضوعية والتحيز في النموذج النظري الغربي لعملية قياس الرأي العام والخطوات والإجراءات المنهجية المتبعة في ضوء متغيرَين:

١ ـ السياق التاريخي والاجتماعي، والنتائج والخبرات العملية التي حكمت مسار النموذج النظري والإجراءات المتبعة في عملية قياس الرأي العام من حيث النشأة والتطور، والأهداف والغايات والوسائل والأدوات، وآليات التوظيف السياسي والاجتماعي لنتائج استطلاعات الرأي العام.

٢ ـ المفاهيم والنظريات الأساسية الخاصة بماهيَّة الرأي العام وعمليات تكوينه وتغييره، ومناهج دراسته، والتي تشكل الإطار العام لنموذج قياس الرأي العام.

على أن حدود البحث ومِسَاحتِه تفرضان قدرًا من التناول السريع الذي لا يخلو من تعميم في تناول المتغيِّرين السابقين، ذلك أن المقصود من هذا التناول تحقيق الربط بين ما هو خاص أو جزئي في استطلاعات الرأي العام والخطوات والإجراءات المنهجية المتبعة، وعام أو كلِّي (التطور التاريخي للمجتمعات الغربية والمفاهيم والنظريات الإعلامية السائدة فيها)، حتى لا تُقتطع عملية قياس الرأي العام من سياقها وبِنيتها الكلية.

أولاً: مفاهيم ونظريات الرأي العام

تقدِّم عمليات تكوين وتوجيه وتغيير الرأي العام بمراحلها وتقسيماتها المختلفة حالة نموذجية للتدليل على صعوبة إخضاع الظواهر الإنسانية للدراسة والتحليل والاختبار الميداني باتجاه صياغة نظرية تماثل أو تقترب من دقة العلوم الطبيعية(٢).

---

(٢) صلاح قنصوة: **وحدة المنهج وتعدد المنحى في العلوم الاجتماعية**، في إشكاليات العلوم الاجتماعية (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٨٤) ص ٩٣ ـ ١٠٨.

فالرأي العام بطبيعته يخضع للعديد من العوامل والمؤثرات الفردية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وفي هذا السياق تدخل العمليات الاتصالية، ومن بينها الإعلام الجماهيري(٢م).

ولعل الطبيعة المركبة والمعقدة لعمليات الرأي العام هي التي جعلت منه موضوعًا للاهتمام وأرضًا مشتركة لتخصصات علمية عدة، تتمثل في علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم السياسة، فضلاً عن الاهتمام من جانب العلماء والباحثين في مجال الاتصال الجمْعي والإعلام(٣)، من هنا تعددت محاولات تعريف الرأي العام(٤) وتحديد مداخل دراسته والنماذج المقدمة لتحليل عملية تكوين الرأي العام، كذلك اختلفت نقاط الاهتمام في قياسات الرأي العام وتحليلها.

لقد تعددت مفهومات الرأي العام بتعدد العلوم التي تهتم بتناوله بالبحث أو بالقياس، فعلماء النفس يتناولون الرأي العام كظاهرة فردية، بينما يتناوله علماء الاجتماع كظاهرة جَماعية، مجتمعية أو اجتماعية، في حين يتناوله علماء السياسة كظاهرة جماهيرية(٥) أما علماء الإعلام فيركزون

(٢م) Herbert C. Kelman, «Process of Opinion Change», *Public Opinion Quarterly*, Vol. XXV (Spring 1961), pp. 57-78.

(٣) ناهد صالح: إمكانية قياس الرأي العام في الدول النامية، في **ندوة قياس الرأي العام في مصر**، (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨١) ص ١٠٣ ـ ١٢٧.

(٤) تقدم المؤلفات العربية والأجنبية تعريفات كثيرة للرأي العام، أنظر منها على سبيل المثال:

ـ أحمد محمد أبو زيد، **سيكُلوجية الرأي العام ورسالته الديمقراطية** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦٨) ص ٣٥ ـ ٣٨.

ـ مختار التهامي: **الرأي العام والحرب النفسية**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٢) ص ٢٣ ـ ٢٦.

ـ أحمد بدر: **الرأي العام ـ طبيعته وتكوينه وقياسه ودوره في السياسة العامة** (القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٧٧) ص ٤٧ ـ ٥٢.

ـ شاهيناز طلعت: **الرأي العام**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣) ص ص ١٥٤ ـ ١٥٨.

(٥) ناهد صالح، مرجع سابق، ص ١٠٤.

على الرأي العام كأثر أو انعكاس للمضامين التي تقدمها وسائل الإعلام(٦). على أن هذه الاختلافات لم تمنع من ظهور اتفاق واسع بين الباحثين حول مجموعة من العناصر التي تدخل في تكوين الرأي العام وقياسه بوصفه رأي جمع كبير من الأفراد إزاء قضية أو أكثر تحظى باهتمامهم وتكون محل جدل ونقاش.

وعلى مستوى آخر ظهرت مداخل متعددة لدراسة عملية تكوين الرأي العام منها المدخل المنطقي الذي يعتمد على التفكير العقلاني في معرفة الحقائق وتفسيرها لكن هذا المدخل لا يمكن استخدامه دائمًا عند مناقشة كل قضية، وهناك المدخل النفسي، والمدخل الاجتماعي، والمدخل الاقتصادي، ومدخل الحاجات والرغبات(٧)، ومدخل العوامل المتعددة، ومدخل دورة المراحل، ومدخل الصراع الطبقي الذي يعبر عن مدرسة ماركسية تقدم رؤية نقدية للمقولات والنماذج السائدة في مجال الاتصال والرأي العام(٨)، لكن يلاحظ أن بعض ممثلي هذه المدرسة ينفون وجود الرأي العام انطلاقًا من خضوع الإعلام للطبقة البرجوازية المسيطرة في المجتمع(٩).

وبلورت أبحاث الرأي العام نماذج لتحليل عملية تكوين الرأي العام لعل أهمها: قمع العلاقات السببية، والذي استخدمه لأول مرة مجموعة من علماء الاجتماع عند تحليلهم لسلسلة من الأحداث في الانتخابات الأمريكية والقرارات التي تؤدي إلى عمل سياسي معين، إلا أن هذا

---

(٦) لمزيد من التفاصيل، أنظر: Denis McQuail, «The Influence and Effects of Mass Communication», in James Curran, et al., (ed.), (Beverly Hills: Sage Publications, 1977), pp. 7-93.

(٧) Bernard C. Hennessy, *Public Opinion* (California: Duxbur Press, 1975), pp. 131-136.

(٨) Mattelart, «Introduction for a Class Analysis of Communication», in A. Matterlart, and S. Siegland, (eds.) *Communication and Class Struggel* (N. Y. & London: International General, 1979), pp. 23-70.

(٩) P. Bourdieu, «Public Opinion does not Exist», in Ibid, pp. 124-129.

النموذج يمكن استخدامه في تحليل عملية تكوين الرأي العام حول أي مسألة أُخرى[١٠].

ويمكن القول إن معظم الكتابات التي ظهرت عن تكوين الرأي كانت نظرية أكثر منها عملية أو تطبيقية أو ميدانية، أو تم اختبارها، ومن ثَمّ فإن النتائج التي توصلت إليها تلك الكتابات انصبت، في أغلب الأحوال على افتراضات معينة، أو اقتراحات تسعى إلى برهنتها دون أن تكون تلك النتائج حصيلة تجارب عملية[١١].

ويلاحظ أن أغلب هذه الكتابات قد أُنتجت في الولايات المتحدة الأمريكية، وعبرت صراحة أو ضمنًا عن خصوصية المجتمع الأمريكي، والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة فيه، الأمر الذي ربما يقلل من فاعلية افتراضاتها النظرية ومصداقية نتائجها، إذا ما جرى تطبيقها أو محاكاتها كنماذج للتحليل والقياس في مجتمعات أُخرى تختلف عن المجتمع الأمريكي، خاصة مجتمعات العالم الثالث والدول الإسلامية، فللرأي العام في أي بلد من البلدان مقوماته المنبثقة من تاريخه وتقاليده وظروفه البيئية وتراثه الثقافي ومناخه النفسي وأوضاعه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن تجاربه الذاتية، وما يصله من تجارب البلدان الأُخرى، ومعرفة مقومات الرأي العام في بلد معين تساعد مساعدة فعالة في استنباط الاتجاهات المحتملة للرأي العام بالنسبة لموضوع معين، وبالتالي تساعد على تحديد دور وسائل الإعلام والتنظيمات السياسية والهيئات التعليمية حيالها[١٢].

وقد أثبتت دراسات الرأي العام الدور المتميز لوسائل الإعلام الجماهيري في تكوين الرأي العام إلا أنها تعثرت في تحديد الوزن النسبي لهذا الدور مقارنة ببقية العوامل والمؤثرات الفردية والنفسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فالعمليات التي يكتسب بها الأفراد اتجاهاتهم

---

(١٠) شاهيناز طلعت، مرجع سابق، ص ١٩٧ ـ ٢٠٨.
(١١) شاهيناز طلعت، مرجع سابق، ص ١٧٨.
(١٢) مختار التهامي، مرجع سابق، ص ٢٩.

السياسية وآراءهم غاية في التعقيد، كما ترتبط بسلسلة من التفاعلات المستمرة مع مؤسسات للإعلام والإقناع والاتصال الشخصي والأيديولوجيا والعوامل الذاتية. من هنا ينعدم القبول على نطاق واسع بنموذج حول كيف يتشكل الرأي العام، لكن ثمة اتفاق على نطاق واسع حول الافتراض القائل بأن لوسائل الإعلام تأثيرًا هائلاً في تشكيل الرأي العام(١٣).

وكان هذا الاتفاق أحد أسباب تطور بحوث تأثير وسائل الإعلام، وظهور العديد من النظريات والنماذج الخاصة بالتأثير الإعلامي، والتي اهتمت بالجوانب النفسية والاختلافات الفردية، والعلاقات الاجتماعية والمعاني والحاجات والإشباعات، فضلاً عن التأثيرات غير المباشرة وصولاً إلى نظرية التفسير الشامل لتأثيرات وسائل الإعلام(١٤).

في هذا السياق تنامى الاتجاه الذي يركز على معرفة ما يقوله الناس بدلاً من اتجاهاتهم وآرائهم، بعبارة أُخرى ليس من المفيد كثيرًا تعريف الناس كيف يفكرون؛ بل تعريفهم بما يجب أن يفكروا فيه(١٥)، وقد تطورت هذه الفكرة وتبلورت من خلال ما يعرف بـ The Agenda Setting حيث قدم ماكْسويل ماكومبسي ودونالد شو عام ١٩٧٢ دراسة رائدة عن العلاقة القوية بين سلَّم أولويات القضايا السياسية في حملة انتخابات الرئاسة الأمريكية عام ١٩٦٨ وما تنشره وسائل الإعلام، وتوصلوا إلى أن وسائل الإعلام تعتبر قوة كبيرة في تحديد الموضوعات التي ستعتبر أكثر أهمية في الحملات الانتخابية، إن ذلك يؤثر في الناخبين حتى لو أنهم لم يعدلوا من اختياراتهم للمرشحين وفق ما تدعو إليه وسائل الإعلام(١٦).

---

(١٣) Morris Janowitz and Paul Hirsch, *Reader in Public Opinion and Mass Communication* (New York: The Free Press, 1981), p. 61.

(١٤) Frederik Williams, *The New Communication* (California: Wadsworth Publishing Company, 1984, p. 1984.

(١٥) C. Cohen Bernard, *The Press and Foreign Policy* (Princeton: Princeton .University Press, 1963), p. 13

(١٦) E. Macombs Maxwell and L. Shaw Donald, «The Agenda-Setting Function of Mass Media», *The Public Opinion Quarterly*, Vol. XXVI (Summer, 1972), pp. 176-187.

ورغم أن ما كومبسي وشو قد استخدما فكرة أولويات القضايا بوصفها أحد العناصر التي يمكن إدخالها والتثبت من صحتها باستخدام قَمْع العلاقات السببية، إلا أن العديد من الدراسات قد اقتصرت على استخدام سلَّم أولويات القضايا في إثبات دوْر وسائل الإعلام في التأثير على الرأي العام من خلال إثارة قضايا معينة يجري التركيز عليها.

حصاد ما سبق أن التطور الكبير في دراسة تأثير الإعلام على الرأي العام لم يصل إلى إجابات حاسمة أو قوانين يمكن تعميمها باختلاف المجتمعات أو الأحداث والوسائل الإعلامية في المجتمع الواحد، إذ لا يمكننا توقع أي علاقات محدَّدة لتأثير العوامل المختلفة التي تكون الرأي، والرأي العام، لكن هناك إمكانية للتفكير في حدود عامة، وعلاقات احتمالية بين هذه العناصر والرأي العام(١٧) بعبارة أخرى الاهتمام ببعض العناصر والمؤثرات التي تكوِّن الرأي العام، ومنها الإعلام، ودراسة تأثيرها في الرأي العام والذي يختلف باختلاف الخصائص النفسية والقدرات الفردية ومستويات التعليم، والمستوى الاقتصادي والاجتماعي، ويتيح المنهج السوسيولوجي بالمعنى الشامل للكلمة(١٨) هذا المستوى من الدراسة الشاملة.

ثانيًا: الموضوعية والتحيز في استطلاعات الرأي العام

تحفَل الأدبيات الغربية في مجال الرأي العام بنقاش وجدل واسع بين مؤيد ومعارض لإمكانية تعريف الرأي العام وجدوى استطلاعات الرأي العام، والمسلَّمات التي تنطلق منها والأهداف التي تسعى إليها، والآثار السياسية والاجتماعية لإجراء استطلاعات الرأي العام ونشر نتائجها، ويمتد هذا الجدل والنقاش بحكم طبيعته وإشكالياته المطروحة إلى قضية الموضوعية والتحيز في العلم بسبب أن استطلاعات الرأي العام

---

(١٧) Bernard C. Hennassy, op. cit., p. 138.

(١٨) عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨١، ص ٢٠ ـ ٢٨.

تدّعي الاعتماد على مناهج وأساليب علمية في معرفة آراء الجمهور وجمع البيانات وتحليلها ومعالجتها إحصائيًا ونشرها في وسائل الإعلام مع التزام الحيدة والموضوعية في كل هذه الخطوات.

ولا يتسع موضوع هذه الورقة وأهدافها إلى رصد وتحليل السِّجال النظري بين مؤيدي ومعارضي استطلاعات الرأي العام، لكن يلاحظ أنه يركز على مستويين:

المستوى الأول

المسلمات التي يقوم عليها النموذج النظري لاستطلاع الرأي العام والذي يمكن النظر إليه بوصفه نمطًا مثاليًا بالمفهوم الفيبري من حيث موضوعية الأسس والغايات والدور المجتمعي. إذ ينظر المتحمسون لاستطلاعات الرأي العام بوصفها من مظاهر الديمقراطية وإحدى آلياتها[١٩] لأنها تقوم على حرية الرأي والتعبير وتفي باحتياجات المواطنين، كما يقتصر دورها كما يقول جالوب على كشف الحقائق، وبالتالي تتحقق الموضوعية[٢٠].

لكن مثل هذه المسلمات موضع نقد وتشكيك فمن غير المؤكد أن الاستطلاعات تجمع الحقائق، أو تعبر عن الرأي الحر للمشاركين فيها، بل ربما تعكس ما تريده وسائل الإعلام وما سبق أن بثَّته للمواطنين[٢١].

من جهة أُخرى فمن غير الثابت أن كل فرد لديه رأي في الموضوع

(١٩) Charles Tilly, «Speaking Your Mind Without Election of Social Movements», *Public Opinion Quarterly*, No. 4, 1983, pp. 455-468.

(٢٠) Jr. George Gallup, *A Guide to Public Opinion Polls* (Princetion, N. J. Princeton University Press, 1948), pp. 3-7.

(٢١) ادوارد هيرمان، وناعوم تشومسكي: صناعة الرأي العام والاقتصاد السياسي لوسائل الإعلام، عرض حسن وجيه، **السياسة الدولية**، عدد ١٠٢.

الذي يُسأل عنه، كما أن الآراء لا يمكن أن تتساوى في القيمة والتأثير حتى يمكن إخضاعها للحساب الإحصائي[٢٢] وكانت بعض تعريفات الرأي العام قد اعتمدت على معيار الفاعلية والقدرة على التأثير في السياسات العامة في تحديد المقصود بالرأي العام[٢٣] كما ميزت بعض الاتجاهات بين الرأي العام الظاهر الذي يعبر عن نفسه. والرأي العام الكامن، وقد استُخدم هذا التمييز على نطاق واسع عند النظر إلى ظاهرة الرأي العام في بلدان العالم الثالث ودول ما كان يُعرف بالمعسكر الشيوعي[٢٤].

على أي حال فإن الاتجاه العام لمسلّمات الإطار النظري ـ النمط المثالي ـ لاستطلاعات الرأي العام وتعريفه تعكس موقفًا حضاريًا غير محايد حيث يحتذي صراحة الليبرالية الغربية بكل ما تتضمنه من قيَم وآراء وآليات للعمل الحزبي وتداول السلطة، الأمر الذي أفضى إلى نفي وجود الرأي العام في البلدان التي لا تأخذ بالليبرالية أو لا تطبقها على نحو كامل، أو القول بأن له وجودًا لكن لا سبيل إلى قياسه أو معرفته فهو رأي عام كامن أو غير مؤثر في صنع السياسات العامة.

هكذا تسعى أدبيات الرأي العام إلى تصوير ظاهرة الرأي العام واستطلاعاته كمنتَج حضاري غربي يستحيل فصله عن الليبرالية الغربية التي تقدم للعالم كنموذج الحضارة الوحيد، ومعيار الحكم على مدى تقدم البشر، بل وأصبحت تقدم باعتبارها نقطة النهاية في مسار التطور الأيديولوجي للبشرية[٢٥].

---

(٢٢) Bourdieu, op. cit., pp. 126-130.

(٢٣) Floyd Allport, «Towards a Science of Public Opinion», *Public Opinion Quarterly*, Vol. 1, No. 1, pp. 19-27., 1937.

(٢٤) Leonard Doob, *Public Opinion and Propaganda* (Hamden, Connecticut: Anchor Books, 1966), p. 127.

(٢٥) Frarenis Fukuyama, «End of History», *National Interest,* Summer 1989.

المستوى الثاني

تشغيل مسلمات النمط المثالي لاستطلاعات الرأي العام في أرض الواقع، بعبارة أُخرى كل ما يتصل بالممارسة العملية خاصة توظيف الاستطلاعات ودورها في المجتمع، من هنا فإن نتائج الاستطلاعات وآثارها المجتمعية تُستخدم في الجدل والنقاش حول سلامة وجدوى النمط المثالي وأهمية الاستطلاعات ومدى موضوعيتها، فإذا كانت تقيس الحقائق فلماذا أخفقت استطلاعات عديدة للرأي العام في التنبؤ بنتائج الانتخابات وسلوك جمهور المستهلكين، وإذا كانت استطلاعات قد نجحت في التوصل إلى تنبؤات صحيحة فإن هناك عددًا من المحاذير المطروحة حول تأثير استطلاعات الرأي العام في حرية الناخبين من خلال دفع قطاع منهم إلى تفضيل مرشح أفادت نتائج الاستطلاع بأن فرصته في النجاح أعلى من غيره لمجرد المباهاة بأنهم مع فريق المرشح الفائز[٢٦]، كذلك فإن أسئلة الاستطلاعات قد تُقلِّص من عدد ونوع الخيارات المطروحة على الرأي العام، لا سيما وأنها قد تعكس الخيارات السائدة بين النُّخبة لا بين الجماهير وهي أمور تحوِّل استطلاعات الرأي العام إلى أداة للتلاعب باتجاهات الرأي العام[٢٧].

وبطبيعة الحال فإن هذه المحاذير تكتسب أبعادًا خطيرة إذا ما جرى توظيفها عن عمد لخدمة أحد المرشحين أو تسويق سلعة أو خدمة بتصويرها على غير حقيقتها، أي استغلال الاستطلاعات لخدمة احتياجات السوق أو لتحقيق أهداف سياسية داخلية أو خارجية[٢٨].

ويسلم المتحمسون لاستطلاعات الرأي العام ببعض أخطاء

---

(٢٦) أحمد بدر، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

(٢٧) البيان، ١٢/١/١٩٩١.

(٢٨) نشرت مجلة **الأيكونوميست** أن المعهد الفرنسي للرأي العام IFOP أعلن أنه زيف عمدًا نتائج أحد الاستطلاعات المتعلقة بنظرة الشعب الفرنسي إلى المهاجرين في فرنسا فجعل نسبة من يحبذون طردهم من البلاد ٥٧٪ بدلاً من ٧٧٪. يحيى أبو بكر، في **ندوة قياس الرأي العام في مصر**، مرجع سابق، ص ٦٢.

الاستطلاعات في التنبؤ بنتائج الانتخابات، وبمخاطر سوء استخدام الاستطلاعات السياسية والتجارية إلا أنهم يشيرون إلى أن استطلاعات الرأي العام ليست شرًا مطلقًا أو خيرًا مطلقًا، فهي ككل الأشياء يتوقف الأمر على طبيعة استخدامها والغرض منه، لذلك اجتهد المشتغلون باستطلاعات الرأي العام في إصدار مواثيق أخلاقية منظِّمة لعملية استطلاع الرأي العام في كافة مراحلها، ورغم أهمية هذه الخطوة وضرورتها في تقليص عمليات استغلال استطلاعات الرأي العام، إلا أنه يلاحظ:

١ ـ وجود فجوة بين تلك النصوص والممارسات العملية، فقد تحولت استطلاعات الرأي العام إلى أداة هامة للربح ولاكتساب القوة والنفوذ في المجتمعات الغربية، لا سيما بعد أن أصبحت نتائجها تحسِم كثيرًا من الخيارات السياسية، وتحدد سلوك المستهلكين إزاء السلع والخدمات الجديدة، من هنا فقد صدرت مواثيق عديدة بداية من أول ميثاق لتنظيم استطلاعات الرأي العام صدر في عام ١٩٤٨، وصولاً إلى أواخر الثمانينيات عندما ظهرت أهم مواثيق أخلاقية لتنظيم إجراء ونشر استطلاعات وقياسات الرأي العام على المستوى الدولي عن كل من الرابطة العلمية لبحوث الرأي العام WAPOR والرابطة الأمريكية لبحوث الرأي والتسويق AAPOR والجمعية الأوروبية لبحوث الرأي والتسويق ESCMAR[٢٩].

ومع ذلك استمرت التجاوزات طوال كل هذه السنوات لأننا إزاء شبكة معقدة من المصالح السياسية والاقتصادية التي تساهم فيها شركات عملاقة في كل المجالات، ويقدم هربرت شيللر جورج جالوب ـ باعتباره أحد الأمثلة. فهو يعتبر منظمته التي تنتشر فروعها في أنحاء العالم المختلفة جزءًا متممًا لجهاز صنع السياسة الخارجية الأمريكية، وقد أدت مشاركته المباشرة في برامج وكالة الاستعلامات الأمريكية فيما وراء البحار إلى وقوع حادث صارخ لفت الأنظار لدرجة طرحه للنقاش في المؤتمر السنوي لـ

---

(٢٩) ناهد صالح، نشر استطلاعات الرأي العام، **المجلة الاجتماعية القومية**، المجلد ٢٤، العدد ٣، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٣ ـ ٢٤.

AAPOR، ١٩٧٠ من خلال لجنة النظام في الجمعية، وينبغي أن نلاحظ أنه لم يتم اتخاذ أي إجراء في ذلك الصدد(٣٠).

٢ ـ إن بعض مواد المواثيق الأخلاقية التي تنظم استطلاعات الرأي العام تقر مجموعة من المبادئ والآليات التي تُضفي نوعًا من الشرعية المهنية والأخلاقية على سيطرة العملاء والممولين، مثل الاعتراف بحق العميل في اختيار موضوع الاستطلاع وتكليف شركة أو وكالة بالقيام به في توقيت محدد(٣١)، علاوة على التحكم من خلال التمويل وبطريقة غير مباشرة في حجم عيِّنة الجمهور وأداة جمع البيانات المستخدَمة، وربما أيضًا وسيلة الإعلام التي ستذاع من خلالها نتائج الاستطلاع، ذلك أن الوسائل الإعلامية لا تتساوى في قدرتها على الوصول إلى الجمهور.

ثالثًا: موضوعية الإجراءات المنهجية والأدوات المستخدمة

على أنه يوجد مستوى ثالث يتوسط بالمعنيين النظري والعملي المستويين السابقين ويرتبط بهما، ويحسِم إلى حد كبير مدى الموضوعية والتحيز في عملية قياس الرأي العام، ويتجسد هذا المستوى في مجموعة الإجراءات المنهجية والأدوات المستخدمة التي تتصل باختيار موضوع وتوقيت إجراء الاستطلاع، وتحديد حجم عينة الجمهور المستهدف ونوعه والاستمارة التي ستستخدم في إجراء المقابلات ونوع الأسئلة وترتيبها وخطة العمل الميداني وتحليل البيانات وتصنيفها.

وتدَّعي هذه الإجراءات الموضوعية والعمل على ترجمة مسلمات النمط المثالي لعملية قياس الرأي العام. وبالتالي تدَّعي القدرة على التوصل إلى الحقائق ومعرفة آراء الجمهور وتحليلها، وتصنيفها بطريقة موضوعية.

ورغم أهمية هذا المستوى الإجرائي والمنهجي فإن أغلب الكتابات

---

(٣٠) هربرت أ. شيللر، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٣١) W. A. Por, *Code of Professional Ethics and Practices of the World Association for Public Opinion Research.*

التي تؤيد أو تعارض أو تتحفظ على موضوعية وحيدة استطلاع الرأي العام، لم تهتم بمناقشته وتحليله بدرجة كافية، لذلك فإنه لا يكاد يدخل في دائرة الجدل والنقاش حول استطلاع وقياس الرأي العام، من هنا جاء اختيارنا في هذا البحث التركيز على هذا المستوى.

ويبدو أن أسباب ضعف الاهتمام بمناقشة المستوى الإجرائي والمنهجي في استطلاعات الرأي العام ترجع إلى كون الأدوات البحثية المستخدمة في هذه الإجراءات تمثل قاسمًا مشتركًا بين كافة العلوم الاجتماعية تعتمد عليها بدرجات مختلفة، انطلاقًا من فرضية أساسية مسلّم بها مؤداها حياد وموضوعية الأدوات والإجراءات المنهجية كنماذج نظرية، وبالتالي إلقاء مسؤولية تحيز نتائجها إلى سوء استخدام الباحثين عن قصد أو دون قصد، من هنا تحفل أدبيات مناهج البحث في العلوم الاجتماعية بالكثير من الآراء حول الضوابط والمعايير التي تكفل الموضوعية في القياس الاجتماعي واستخدام المقابلة بأنواعها، والتحليل الإحصائي والعينة ومدى تمثيلها للمجتمع أو للجمهور المستهدف(٣٢).

ومهما تكن أسباب ضعف اهتمام المشتغلين في مجال الرأي العام بموضوعية الإجراءات المنهجية والأدوات المستخدمة فإن الفرضية التي نطرحها هنا، هي استحالة مناقشة وتقييم موضوعية وفاعلية الإجراءات المنهجية وأدوات جمع وتصنيف مادة البحوث في العلوم الاجتماعية كنماذج نظرية مجردة؛ إذ لا يمكن إدراك وجودها وتقييم فاعليتها إلا في إطار الممارسة وعبر عمليات بحثية، لكل عملية منها خصوصيتها التي تتوقف على مجال اهتمام البحث وفرضياته الأساسية المعلَنة والمضمَرة، فضلاً عن الظروف التاريخية والمجتمعية التي توجد بها وتعمل فيها، بعبارة أُخرى أنه إذا كانت الإجراءات المنهجية وأدوات جمع المادة وتصنيعها واحدة في العلوم الاجتماعية، فإن استخدامها في كل حقل أو مجال يمنحها سمات خاصة تعبر عن حصيلة التفاعل بين النظريات والمقولات الأساسية وخبرة

---

(٣٢) لمزيد من التفاصيل انظر: جمال زكي، السيد يس: **أسس البحث الاجتماعي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٢.

الممارسة والتطبيق في كل مجال أو علم من العلوم الاجتماعية.

في هذا السياق اكتسبت الإجراءات المنهجية وأدوات جمع المادة المستخدَمة في استطلاعات الرأي العام سِمات خاصة تعكس مسلّمات النموذج المثالي لاستطلاع الرأي العام، والظروف التاريخية المحيطة بنشأته علاوة على الاستخدامات المختلفة لنتائج الاستطلاعات.

وثمة اتفاق على أن استطلاعات الرأي العام التي تعتمد على خطوات منهجية وأدوات بحثية كالاستمارة والعيِّنة قد بدأت في الثلاثينيات بكتابات ألبرت واستطلاعات الرأي التي أجراها جالوب ونجحت في التنبؤ بنتائج انتخابات الرئاسة الأمريكية عامي ١٩٤٠، ١٩٤٤[٣٣] ورغم أن هذا النجاح لم يحالف جالوب عام ١٩٤٨، إلا أن استطلاعات الرأي العام بالصورة التي نعرفها اليوم قد كسبت أنصارًا ودعمًا ماليًا على نطاق واسع بفضل ما قدمته من خدمات جليلة لعمليات التجارة والتسويق، والمجهود الحربي الأمريكي أثناء الحرب العالمية الثانية؛ بل يمكن القول إن استطلاعات السوق واستفتاء الرأي تمثل سِمَتين مختلفتين وحديثتين نسبيًا للواجهة الإعلامية للرأسمالية الأمريكية المتطورة، وقد ابتُدع استطلاع الرأي لمواجهة احتياجات التجارة، ثم أُدخلت عليه تعديلات جديدة نتيجة لمقتضيات الحرب العالمية الثانية[٣٤].

ولا شك أن هذه النشأة قد أثرت بعمق في اختيار موضوعات الاستطلاعات وطرق تنفيذها واستغلال نتائجها، إلا أن ما يهمنا هنا هو تأثيرها في اختيار الخطوات والإجراءات المنهجية، وتدخُّلها في تصميم أدوات جمع المادة وتصنيفها، أي أن هذه الإجراءات المنهجية والأدوات المستخدمة تتضمن قيَمًا واعتبارات سياسية واقتصادية وثقافية خاصة بالمجتمع الأمريكي، إلا أنها جوانب مسكوت عنها حتى يمكن تقديم

---

(٣٣) Martin Roisen, «Commonsense, Science and Public Opinion», *Journal for the Theory of Social Behaviour,* 1987, December, pp. 411-432.

(٣٤) شيللر، مرجع سابق، ص ١٣٨.

إجراءات وطرق استطلاع الرأي كتقْنيات علمية محايدة، مما يساعد على تزييف الوعي بنتائجها من جهة، وترويجها على نطاق دولي، خاصة في دول الجنوب، عبْر شركات عابرة القومية تعمل في مجال استطلاع الرأي العام، وتسعى إلى خدمة مصالح السياسة الخارجية الأمريكية والغربية من جهة ثانية.

ويعترف لازارزفيلد أن الدراسات المتعلقة بالاستهلاك التجاري قد أسهمت بدور كبير في تطوير مناهج القياس باستخدام العينات مما أدى إلى ظهور استفتاء الرأي العام، ثم ظهر المذياع في الصورة وأصبح هناك احتياج لمضارعة أرقام توزيع المجلات والصحف، وبالتالي أصبحت هذه البيانات المادة الخام للحقل الجديد للاتصال ولأبحاث الرأي العام(٣٥).

وهكذا جاءت نشأة وتطور الإجراءات المنهجية والأدوات المستخدمة في استطلاع الرأي على النقيض من كل محاولات تقديسها باسم العلم والموضوعية وتقديمها كتقْنيات محايدة. إن مثل هذه النشأة تدعونا إلى الشك في نسبتها إلى العلم، والنظر إلى تصميمها وآلية عملها في إطار السياق التاريخي والثقافي الذي أفرزها، وبالتالي التعامل مع نتائجها بشكل نِسبي.

وأعتقد أن هذا المنهج في النظر والتعامل قد لا يفضي إلى ذلك النوع من التمييز البسيط والمريح بين تلك الإجراءات المنهجية وأدوات جمع آراء الجمهور، وبين استخدامها بطرق سليمة أو غير سليمة، أي بين النظر إلى الإجراءات المنهجية كأشياء مجردة وبين تطبيقاتها، فثمة تحيز ضِمني يتخلل بنية تلك الإجراءات، وبالتالي من الصعب القول بموضوعيتها حتى لو نظرنا إليها كأطر نظرية مجردة. ومن الصعب أيضًا على الباحث في مجال قياس الرأي العام ـ رغم كل الإجراءات المنهجية والأدوات البحثية ـ أن يحقق الموضوعية، بمعنى أن يصل إلى الحقائق المجردة ويحقق الموضوعية التي يقصدها العلم، وهي موضوعية الوقائع العلمية التي تظهر من خلال

---

(٣٥) شيللر، مرجع سابق، ص ١٣٩.

الأجهزة والمقاييس والموازين[٣٦]، سواء وقع الباحث في خطأ الاستخدام أو تجنب ذلك؛ لأن التحيز متضمَّن في النموذج (الإجراءات المنهجية والأدوات البحثية) نفسه.

ومع ذلك فإن هناك أهمية كبيرة للتفريق بين تعمد أو عدم تعمد إساءة استخدام الإجراءات المنهجية وأدوات جمع آراء الجمهور وتحليلها وذلك رغم الصعوبة البالغة في التوصل إلى هذا التفريق إذ لا توجد معايير متَّفق عليها بين الباحثين باستثناء المواثيق الأخلاقية المنظِّمة للعمل والتي أتصور أنها غير كافية، كما يسهل التحايل عليها.

وبدون الدخول في إشكالية التفريق بين تعمد أو عدم تعمد إساءة استخدام تلك التقنيات البحثية نعرض لأهم جوانب قُصورها عن تحصيل الحقائق المجردة، واحتمالات توظيف واستغلال هذا القصور في كل أنواع استطلاعات الرأي العام لتحقيق أهداف سياسية ودعائية وتجارية.

١ ـ اختيار موضوع الاستطلاع

بصرف النظر عن نوع الاستطلاع سواء كان سياسيًا أو تجاريًا فإن اختيار الموضوع يعكس مصالح وتوجهات القائمين به وتفضيلاتهم لترتيب القضايا في المجتمع دون اعتبار لأهمية الموضوع من وجهة نظر أغلبية المجتمع أو احتياجاته الحقيقية.

وقد يقع الاختيار لأسباب سياسية أو تجارية على موضوعات هامة لكن لم تطرح للنقاش العام أو يتوفر لها شرط التفاعل الاجتماعي عبر نشر وتداول وجهات نظر متعارضة حول الموضوع مما قد يعطي نتائج زائفة في حالة ما إذا طرح في استطلاع للرأي العام.

من ناحية أُخرى فإن توقيت اختيار الموضوع والظروف الاجتماعية المحيطة تؤثر على موضوعية الاستطلاع إلى حد كبير، فقد يتوافر لقضية ما

---

(٣٦) يحيى هويدي: **مقدمة في الفلسفة العامة**، الطبعة الرابعة، القاهرة: النهضة المصرية ١٩٦٦، ص ٣٦.

شرط العرض والنقاش العام، لكن قد يتم اختيار هذا الموضوع والأسئلة وإجراء الاستطلاع بعد انقضاء فترة زمنية طويلة على مناقشته، بحيث يصبح ما نقيسه غير موجود، بمعنى أن الجهة التي تقوم بالاستطلاع تسأل الجمهور عن رأيهم في موضوع لا يشغلهم، وبالتالي قد نسَوا بعض جوانبه، أو أن تكون آراؤهم تجاه هذا الوضع قد تحولت إلى اتجاهات ومواقف ثابتة عن الرأي الذي من المفترض أن تقيسه الاستطلاعات.

في المقابل ربما يؤدي إلى التسرع في اختيار موضوع ما مطروح للنقاش والجدل لكن أبعاده لم تتضح ومن ثم تأتي الأسئلة واستجابات الجمهور غير دقيقة وغامضة.

٢ ـ عينة الجمهور المستهدف

يتوقف اختيار العينة على نوع الاستطلاع وموضوعه والميزانية المسموح بها، لكن عادة ما تحسم الميزانية الاختيار الأخير للجهة التي تقوم بالبحث، فكلما كبُر حجم العينة كلما ارتفعت التكلفة، والعكس صحيح، لكن كبر حجم العينة يتناسب عكسيًا مع احتمالات الخطأ، فكلما كبر الحجم انخفضت احتمالات الخطأ.

وتختلف أنواع العينات وطرق اختيارها وتُستخدم ضوابط عديدة لضمان أن تأتي العينة ممثِّلة قدر الإمكان لمجتمعها الأصلي، لكن تظل لكل عينة مزايا وعيوب خاصة بالتكلفة والوقت ومدى الدقة في تمثيل مفردات مجتمعها[٣٧]. ورغم تقدم طرق اختيار العينة وتمثيلها للمجتمع إلا أنه يوجد جدل نظري حول جدوى وفاعلية أي عينة في تمثيل المجتمع،

---

(٣٧) لمزيد من التفاصيل، انظر:

ـ عبد المعز عبد الرحمن: قياس الرأي العام بين العينات الاحتمالية وغير الاحتمالية، بحث في **ندوة قياس الرأي العام في مصر**، مرجع سابق، ص ٢٧٥ ـ ٢٩٦.

ـ ناهد رمزي: **الرأي العام وسيكولوجيا السياسة**، القاهرة: مكتبة الأنغلو المصرية، ١٩٩١، ص ١٦٤ ـ ١٨٢.

وعلاقة ذلك بفكرة الديمقراطية. فالعينة هي في التحليل الأخير أقلية من الأفراد نمنحها في استطلاعات الرأي العام حق تمثيل المجتمع، من جانب آخر فهي أقلية جرى اختيارها استنادًا إلى فكرة العشوائية لضمان موضوعية تمثيل المجتمع، لكن العشوائية ذاتها قد تضمن استبعادًا لعناصر في المجتمع الأصلي(٣٨).

٣ ـ استمارة جمع البيانات

عادة ما تجري استطلاعات الرأي العام اعتمادًا على استمارة تتكون من عدد من الأسئلة حول المبحوث ورأيه في موضوع الاستطلاع، وتتضمن الاستمارة أكثر من مصدر للتحيز بداية من اختيار الأسئلة وصياغتها وترتيبها إلى ظروف مقابلة الباحث مع المبحوث وخبرة الأول والطريقة التي سيلتقي بها مع المبحوث والوسيلة المستخدمة، ومدى تقبل الأفراد المبحوثين للمقابلة والأسئلة المطروحة عليهم(٣٩).

ومن المحتمل ألا يدرك الباحثون كل جوانب القضية موضوع الاستطلاع، وبالتالي يختارون أسئلة غير مهمة أو بلا دلالة محددة، وكما أن صياغة الأسئلة واستخدام كلمات موحِية يؤثر في إجابات المبحوثين، كذلك فإن تقديم سؤال على آخر قد يُربك المبحوث أو يدفعه لتبني موقف لم يكن ليتخذه أو يعلن عنه لو لم يُسأل في البداية عن سؤال معين.

والواقع أن إيجابيات وسلبيات استمارة البحث موضوع مُثار في مناهج وأدوات البحث الاجتماعي منذ فترة طويلة، لكن ما يهمنا هنا هو أن الاعتماد على أسئلة لاستطلاع الرأي يُعتبر في نظر البعض نوعًا من تقييد الاختيارات لاسيما وأن خبرات الممارسة العملية في مجال استطلاعات الرأي قد انتهت إلى تحديد مجموعة من أنماط وأنواع الأسئلة

---

(٣٨) M. Hara Lambos and M. Holborn, *Sociology: Themes and Perspectives* (London: Harper Collins, 1991), pp. 722-213.

(٣٩) Michael Edison and Susan Heimann, *Public Opinion Polls*, (New York: Franklin Watts, 1972), pp. 36-37.

التي يجري الاختيار بينها حسب نوع الاستطلاع[٤٠]. ومثل هذا التنميط قد يَحِد من الفُرص المتاحة للاختيار، وبالتالي يُهَدِّدُ فكرة الديمقراطية، عِلاوة على أنه لا يمكن منهجيًا قياس شدة الموقف أو الرأي من خلال عبارة أو أكثر في استمارة يختارها المبحوث.

وثمة بُعد ثقافي حضاري متضمَّن في الاستمارة كأداة بحثية متبعة في الثقافة الغربية، ومن ثَم قد لاتتلاءم مع الثقافات الأُخرى، فالمبحوث في مصر ـ على سبيل المثال ـ عكس المبحوث في المجتمعات الغربية يصر على إجراء المقابلة في حضور رهط من أفراد الأسْرة والأقارب والجيران، ويواجه جامعو البيانات صعوبات جمة في العثور على عناوين أفراد عينة الدراسة وترتيب مواعيد مسبَقة معهم، مع كل ما يحيط بذلك من مواقف الريبة والتشكك من جانب المبحوثين، في ظل ظروف تاريخنا الاجتماعي المعروفة، وكذلك توقعات المبحوثين الحصول على خدمات أو مساعدات من جامعي البيانات[٤١].

ويتصل بظروف إجراء المقابلة أيضًا وجود تفضيلات وتحيزات أيديولوجية أو مهنية لجامع البيانات تظهر بصورة أو بأُخرى أثناء المقابلة وتؤدي إلى نوع من التطبيق المتحيز لاستمارة جمع البيانات، كما أن استخدام أداة جمع البيانات دون إجراء التجارب اللازمة عليها قبل استخدامها كأداة ثابتة وصادقة لجمع البيانات يمثل أحد مصادر التحيز[٤٢].

٤ ـ تحليل البيانات وتصنيفها

بعد جمع البيانات من عينة الجمهور فإن الخطوة التالية هي تحليل

---

(٤٠) انظر أهم هذه الأنماط، ناهد رمزي، مرجع سابق، ص ١٨٦.

(٤١) علي فهمي: البحث في المنهج، نحو علوم اجتماعية قومية، **المجلة الاجتماعية القومية**، الأعداد ١ و٢ و٣، يناير ـ مايو ـ سبتمبر ١٩٨٢، ص ٣ ـ ١٥.

(٤٢) ناهد صالح: **التحيز والموضوعية في استخدام الأسلوب الاحصائي في البحوث الاجتماعية** مع التطبيق على استطلاعات الرأي العام، ورقة غير منشورة، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، ١٩٩١.

وتصنيف تلك البيانات تمهيدًا لعرضها ونشرها عبر وسائل الإعلام(٤٣)، وعادة ما تُستخدم أساليب ومعاملات إحصائية لتكميم النتائج، وهو اتجاه ـ أي التكميم ـ موضع خلاف بين نظريات ومدارس العلوم الاجتماعية، حيث يرى معارضو التكميم صعوبة النظر إلى المعطيات والوقائع الاجتماعية كأشياء متجانسة ومتساوية وبالتالي عدم جدوى قياسها كَميًّا(٤٤).

على أي حال فإن أساليب التحليل الإحصائي هي المتبعة في استطلاعات الرأي العام، وهذه الأساليب قد تُفضي إلى أخطر صور التحيز إذا ما استُخدمت أساليب تحليل ومعاملات إحصائية غير ملائمة لطبيعة البيانات أو توزيعها بما في ذلك أسلوب التحليل العامِلي.

في الأخير إذا كانت هذه هي حدود موضوعية الإجراءات المنهجية والأدوات المستخدَمة في معرفة آراء الجمهور.

وإذا كان القصور والتحيز متضَّمن في بنية وآلية عمل هذه الإجراءات التي تدَّعي الموضوعية فإن السؤال الذي يطرح نفسه، وما البديل؟

الإجابة أنه لا يوجد بديل أو بدائل متاحة حاليًا، لكن عدم وجودها لا يعني التسليم ـ أو الخضوع وفق منطق وضعي ـ بما هو قائم. بل التفكير والعمل من أجل إيجاد هذه البدائل، ولعل الخطوة الأُولى على الطريق الصحيح هي مراجعة ما هو سائد ومستقِر، والكشف عن عوراته وفضح نواقصه وصولاً إلى بدائل أكثر قدرة على الوصول إلى الحقائق ومعرفةِ آراء الناس، علمًا بأن هذه البدائل لن تتوافر إلا عبر ممارسة بحثية تراجِع وتطوِّر من النمط المثالي المطروح لاستطلاعات الرأي العام وتصحح

---

(٤٣) قد يحدث إساءة استخدام لنتائج الاستطلاع في مرحلة النشر، إلا أن هذا الموضوع لا يدخل ضمن اهتمامنا هنا حيث لا ينظر لعملية العرض أو النشر كخطوة منهجية، بل تنظمها كما سبقت الإشارة قواعد أخلاقية.

(٤٤) M. Hara Lambos and M. Holborn, op. cit., pp. 718-719.

دورها المجتمعي، في إطار رؤية أعم للموضوعية في العلوم الاجتماعية وعلاقاتها بالتشكيلات الحضارية المتباينة، إن الممارسة البحثية المستهدفة لابد أن تكون واعية بظروف مجتمعنا والقيم الحضارية لأمتنا، ومؤمنة أيضًا بأن ثمة بديل حضاري أعم يلوح في الأفق، ويستلزم مزيدًا من الفكر والعمل.

* * *

١٠ ـ التحيّز في الاتصال الجماهيري والخروج من الدائرة

أ. حسام الدين السيد

يمثل الاتصال بكافة أشكاله: الشخصي، أو الجَمعي، أو الجماهيري حجر الزاوية الذي يربط بين الأضلاع الثلاثة (جماعة الناس ـ المعاملات الاقتصادية ـ السلطة السياسية) الأساسية المكونة لأي مجتمع.

ومن ثم يعمد كل مجتمع لتكوين إطار ابستمولوجي خاص به لعمليات الاتصال بحيث تتلاءم تجريداته النظرية مع واقع هذا المجتمع وأهدافه العامة والمرحلية، على أن يكون ذلك نابعًا من إطاره القيَمي الحاكم لتوجهاته ـ على اختلاف في مفهوم القيمة من مجتمع لآخر، والبَدَهي القول بأن المعرفة في العلوم الاجتماعية ليست معرفة مطلقة متجاوزة لحدود الزمان والمكان؛ بل إن الزمان والمكان يصبغانها بفاعليتها المطلوبة منها داخل هذه الحدود. وقد ظهرت في الغرب ـ قبل الشرق ـ اتجاهات متعددة تقول بعدم ملاءمة الإطار المعرِفي لنظريات الاتصال الحالية بشكلها الغربي للتطبيق على المجتمعات الأُخرى.. منادين بالخصوصية الثقافية والمعرفية للنظريات الاتصالية. وما نتناوله هنا في هذا البحث هو:

ـ هل الإطار النظري المعرفي للاتصال ونماذجه الموجودة الآن تتناسب مع أهداف التطبيق في المجتمعات العربية؟.

ـ هل بآلياته يحقق أهدافه في مجتمعاتنا؟.

ـ هل هناك اعتبار يؤخذ للفارق بين المجتمعات الغربية والمجتمعات

العربية من ناحية انساق المعرفة وآليات العمل والقيم والعقائد؛ بل حتى التَّقْنيه ـ وكل هذه العوامل تؤثر في صياغة نماذج الاتصال؟.

وقد حاولنا في الإجابة عن هذه الأسئلة التعرف على ماهية النموذج الغربي من حيث خصائصه الأساسية المتمثلة في سيطرة الطبيعة المادية وتحويل الأشياء لبيانات قابلة للضبط والقياس وسيطرة السلطة.

ـ ثم أوضحنا التحيز في آليات العمل من عدم ملاءمة الآليات لتحقيق الأهداف إلى الاستخدام غير المناسب للتَّقْنِيه إضافة لاختلال الصورة الذهنية عن الأشياء.

ـ وانتقلنا لتوضيح آفاق المجال المتميز للاتصال العربي مثل طبيعة البناء الاجتماعي المتجانس ودوْر قادة الرأي ووجود وسائل اتصال متميزة وجديدة كخطبة الجمعة ثم أهمية إدراك فعاليات التأثير في التوجيه الاتصالي.

ـ وأخيرًا عرضنا بعضَ المحاذير التي يجب تجاوزها لنبدأ في بلورة رؤية معرِفية عربية للاتصال مثل تجاوز شعارات الأسى على الحال والتخلص من خلل الرؤية واتباع الغرب في طريقته بالإضافة إلى التخلص من التحيز في استخدام مناهج وطرق وأدوات بعينها في البحث.

السُفِسطائيون . . ضحايا الموضوعية

سقط القناع عن الخلل الاقتصادي المتحيز وأعني به مفهوم الندرة الذي يمثل محورًا أساسيًا للدراسات الاقتصادية ومنطلقًا لها. . واتضح أن الأمر كله لا يعدو كونه صناعة للجوع[١].

نحن الآن في حاجة لشيء من هذا القبيل أعني إسقاط القناع عن خرافة الموضوعية التي يدعيها دائمًا البحث العلمي ـ غربي المنهج والطريقة والأداة والمجال فضلاً عن التجريدات والتعميمات ـ لأنها باختصار صناعة التَّبعية.

---

(١) انظر: أحمد حسان عبد الواحد (ترجمة): صناعة الجوع (خرافة الندرة)، **سلسلة عالم المعرفة** ـ (رقم ٦٤) ـ الكويت: ١٩٨٣.

فهذه الموضوعية عوراء ترى بعين واحدة ـ عين الغرب طبعًا ـ وهي فوق ذلك صماء صممًا تامًا، ولكنها ثرثارة إلى أقصى حد لا تكف عن التغزل في محاسنها رغم عوراتها الظاهرة لكل ذي عينين.

ويكفي للتدليل على هذا الخلل أن كل النقائص ما زالت تُنسب لإلياس الصِّقلي زعيم السُّفسطائيين ولجماعته رغم أنهم كانوا يتبعون نهجًا فلسفيًا شديد التجرد والموضوعية فينخلع الواحد منهم من رأيه تجاه أي ظاهرة أو موضوع ما ويُقنع من يشاء بما يريد دون أدنى تدخل لرأي السُّفسطائي نفسه، فكانوا هم أول ضحايا الموضوعية.. يُلعنون إلى اليوم!!

ومن ثَم لا أجد حرجًا في إعلان تحيزي من البداية وهو تحيز إسلامي عربي، فهذه هي الموضوعية الوحيدة التي استطيعها وهذا التحيز إسلامي بحكم العقيدة والثقافة والانتماء والتشكيل الحضاري، وعربي بحكم الإقليم واللغة والتنشئة الاجتماعية.

والتجرد من كل هذا لا يُبقي إلا مجموعة من الوظائف الحيويَّة محمولة على هيكل عظمي.. فهل يوجد إنسان ـ عندئذ ـ موضوعيًا من عدمه؟! وهل اتضح الآن لماذا يكون هذا التحيز هو الموضوعية الوحيدة الممكنة؟

ماهية النموذج الغربي للاتصال

ورغم غرابة هذه التوطئة للدخول في مجال الحديث الذي نحن بصدده إلا أن محاولة الخروج من قمقم التحيز الغربي يتطلب في أحيان كثيرة انطلاق السَّجية حتى وإن كنا بصدد حديث علمي.

فربما دلنا هذا على ضالتنا المنشودة من رؤية معرفية خاصة بمجتمعاتنا غير متحيزة للغرب تجلو صدأ التصور، ورداءة النقل، وسذاجة التطبيق، وبالتالي تشوه المجتمع.. وتخلخل النظم.. وتزلزل البناء من أساسه.. فهل يدرك أحد حجم الكارثة؟! ومع أننا لا نطمح في كثير لأن ما نطمح إليه هذا هو مطلب البقاء، إلا أن الأمر جِد عسير لعدم وضوح أي رؤية معرفية في المجتمعات العربية؛ بل حتى الرؤية المعرفية الغربية

نفسها غير واضحة عند الناقلين المطبقين لها، أو عند أكثرهم على الأقل.

وننطلق من هذه الأخيرة لنقول ـ دون الدخول في تعقيدات تجريدية ـ إن النموذج المعرفي للاتصال الغربي يتميز بثلاث خصائص أساسية هي:

١ ـ سيطرة الطبيعة المادية على الاتصال.

٢ ـ تحول كل خطوات الاتصال ومراحله إلى بيانات كَمِّية Quantitative Data قابلة للضبط والقياس.

٣ ـ سيطرة السلطة الحاكمة Authority وقوة الصفوة Power Elite على أجهزة الاتصال والتحكم في الرسائل المبثوثة للجمهور.

من خلال هذه الخصائص الثلاث يتم التحكم في العملية الاتصالية وصياغتها وتوجيهها على النحو الذي يراد لها أن تكون عليه من عمليات التشكيل الثقافي للمجتمع وصناعة الرأي العام وإيجاد النظم وحلِّها وقت الحاجة، إلى آخر هذه العمليات التي تجعل المجتمعات العربية دائمًا في المحيط، تابعة للمركز الذي تتربع فيه المجتمعات الغربية لأنها صاحبة رؤية ونموذج تعرف ما تريد، والآخرون لا يعرفون.. ولذلك سنحاول توضيح هذه العناصر وفهم النموذج الغربي لندرك موقعنا من التحيز إليه ضد ذاتنا.

التليفون.. الدادة

المهم أن يتحقق الإشباع.. ولا يهم كيف؟ هذا هو ما يعكسه النموذج الغربي من خلال سيطرة الطبيعة المادية عليه في الاتصال ويتضح ذلك بمثال نذكره:

نشرت إحدى الصحف المصرية (**جريدة الأخبار**) خبرًا مفاده «أنه سيتم الاستغناء عن الدادة (جليسة الأطفال) في الولايات المتحدة بعد ابتكار جهاز جديد يتم توصيله بالتليفون ويستطيع الوالدان الاطمئنان على طفلهما بالاتصال التليفوني فيخبرهما الجهاز عن الحالة وهما يقضيان سهرتهما في الخارج». وبالطبع كان نشر هذا الخبر باعتباره تقدمًا تكنولوجيًا جديرًا بأن نحذو حُذوه ونقلده. وهذا الانبهار ـ الساذج ـ هو

المتكرر دائمًا في تقليد النموذج الغربي في الاتصال سواء الشخصي أو الجماهيري.

ومجتمع المادة الغربي الذي يتسم بشيوع روح الفردية، من الممكن أن يتفهم هذا الخبر فقد أصبح انتقال وظائف الأُسْرة إلى غيرها من المؤسسات أمرًا منطقيًا خِلال هذه المنظومة المعرفية. وبالتالي فاستبدال جليسة الأطفال بجهاز الكتروني لن يُحدث خللاً أو على الأقل هو متوافق مع هذه الرؤية الغربية.

فلم تكن جليسة الأطفال سوى جهاز اتصال شخصي ولكنه آدمي - من حيث الشكل فقط لا من حيث الوظيفة - فإذا انتقلت هذه الوظيفة إلى جهاز اتصال شخصي آخر ولكنه الكتروني مثل التليفون سيكون هذا أكثر توافقًا مع الرؤية الغربية للاتصال - من حيث الشكل والوظيفة معًا. ومن هنا يمكن فهم هذا باعتباره تقدمًا لأنه يحقق اتزانًا سيكولوجيًا اتصاليًا يتناسب مع المجال المعرفي للعقل الغربي الذي تعنيه المادة وتحقيق الإشباع بالاطمئنان على الطفل كوظيفة آلية وليست عاطفة يمكن فهمها بالمنظور الغربي للعلاقة الاتصالية بين الآباء والأطفال كصورة للاتصال الشخصي عالي التأثير والفعالية!

فيكون اتباع هذا النموذج في المجتمعات العربية تحيزًا لا يُحدث اتزانًا كحالة الغربي ولكنه يُحدث العكس تمامًا حالة عدم اتزان كاملة لاختلاف الرؤية والدافع.

المعرفة توازن الاعتقاد

ينقلنا هذا الحديث عن الاتزان لمناقشة النماذج التجريدية للاتصال غربية الأصل، والتي يتم تعميمها في كل المجتمعات على أنها تجريدات نظرية محايدة. ولأن الاتصال الجماهيري علم حديث النشأة، فليس هناك نظرية للاتصال بالمفهوم العلمي الشائع لمعنى النظرية، ولكن هناك مداخل واتجاهات نظرية تعتمد على بلورة نماذج تجريدية تُشرح بها الأبعاد الداخلة في عملية الاتصال الجماهيري Mass Communication Process، ويتم نقل

هذه النماذج - الحاكمة - وتدريسها لطلبة كليات ومعاهد الإعلام والاتصال للعاملين والباحثين في مجالات الاتصال الجماهيري في المجتمعات العربية. فهل حقيقةً تصلح هذه النماذج للدراسة في مجتمعاتنا؟ أم أن الأمر غير ذلك؟ بحيث أن هذه النماذج تخرج من واقع يعتمد على تعميم أمبيريقي empirical generalization يختلف عن واقع المجتمعات العربية. وتعكس هذه النماذج الخاصّية الثانية في الرؤية الغربية للاتصال تلك المتعلقة بتحويل كل الأشياء المتعلقة بالاتصال والعملية الاتصالية إلى بيانات كَمِّية قابلة للقياس والتحكم والسيطرة حتى وإن كانت انفعالات نفسية أو عاطفية.

فهذه النماذج تنقسم إلى فئتين رئيسيتين: نماذج تفسيرية ونماذج وصفية؛ الأُولى تفسر عملية الاتصال، والثانية تصف حدوث هذه العملية.

والنماذج التفسيرية تتناول الاتصال من خلال مفهوم الاتفاق ومفهوم التوازن فإذا حدث اتفاق بين ما يعتقده الشخص وبين ما يعرفه أثناء الاتصال عن شيء ما ففي هذه الحالة يتحقق التوازن، وإذا حدث اختلاف أو عدم اتفاق بين ما يتلقاه الشخص عن شيء أو موضوع ما أثناء الاتصال وبين اعتقاده عن هذا الشيء فإن حالة الاتزان تختل، ومن ثَم يعمَد الشخص إلى تعديل اعتقاده عن هذا الشيء أو نسق معرفته عن نفس الشيء - هكذا على وجه السواء - ليعود إلى حالة الاتزان التي من المفترض أن يحققها الاتصال.

مثال ذلك: إنني لو كنت أعتقد أن الشخص الفاضل هو الذي يطيع أوامر الله ويصلي بانتظام، ثم أحببت فتاة، وكنتيجة للاتصال اكتشفت أنها لا تطيع الله ولا تصلي، فهنا تحدث حالة عدم الاتفاق وبالتالي يختل التوازن ويكون لزامًا عليَّ حتى أعيد التوازن إما أن أغير اعتقادي عن الشخص الفاضل أو أغير معلوماتي عن فتاتي. وبالطبع - في الرؤية الغربية - فإن الأخيرة حال واقع يصعب تغييره فيكون تغيير الاعتقاد أسهل. أرأيت؟!

أي باختصار إذا كنت أحب «الملوخية» وكانت زوجتي لا تحبها فإما

أن أغير رأيي وأكره الملوخية. أو أن تحبها زوجتي. أو أطلقها (والعياذ بالله) حتى يتحقق التوازن!! وهكذا يتم تحويل العملية الاتصالية كلها إلى مادة خاضعة للسيطرة. وهذا الفهم يبدو فكاهِياً بعض الشيء في نظرتنا ولكنه أبدًا ليس كذلك في المنظومة الغربية؛ بل على العكس هو يحقق بالفعل توازنًا لهم. وما نقوله هنا عن الاتصال الشخصي ينسحب أيضًا على الاتصال الجماهيري وأجهزته (صحافة - راديو - تليفزيون).

ولكن الشيء العجيب حقيقة هو تعميم هذه المعارف والنماذج التي لا تتلاءم إلا مع البيئة التي خرجت منها، ولا تتلاءم مع مجتمعاتنا التي لها ثقافة مميزة تجعل هذه النماذج محققة لعدم توازن معرفي.

وفي الفئة الثانية من النماذج (الوصفية) تزداد وضوحًا الخاصية الغربية في الضبط والسيطرة. فأشهر هذه النماذج وأكثرها حيادية وموضوعية - كما يزعُمون - هو نموذج «النظرية الرياضية للمعلومات». The Mathematical Theory of Information الذي يحول العملِّية الاتصالية كلها إلى علاقات كَمية. فمصدر المعلومات هو القائم بالاتصال، يضع الرسالة في كود (الكلمات مثلاً)، ثم يرسلها عن طريق جهاز إرسال (الصوت)، فيستقبلها عند المتلقي جهاز استقبال (الأذن مثلاً)، ويفك شفرة الرسالة حتى تصل إلى هدفها. وخلال هذه الرحلة تتعرض الرسالة إلى بعض عمليات التشويش Noise التي يتم التغلب عليها بأشكال آلية.

ويبدو في هذا النموذج الاهتمام الشديد بالسيطرة الكَمية والرقمية على عملية الاتصال. وهذا أيضًا يتلاءم مع الرؤية الغربية، ولكن لا يتلاءم إطلاقًا مع مفهوم الاتصال في مجتمع عربي حيث تتداخل عوامل كثيرة في التأثير على العملية الاتصالية.

السلطة.. تتحكم

في تحليل عمل وسائل الاتصال الجماهيري Mass Media هناك أربعة مداخل نظرية في النموذج الغربي تشرح آلية العمل. هذه المداخل الأربعة على اختلافها تُظهر طبيعة سيطرة السلطة وقوة الصفوة على الوسائل

لتسخيرها كيفما شاءت وهذه المداخل هي:

١ ـ **السلطة**: وتتناول عمل وسائل الاتصال باعتبارها أدوات تمتلكها السلطة الحاكمة وتسعى عن طريقها للسيطرة على الرأي العام وعقول الأفراد عن طريق التحكم في الرسالة. وهو مدخل يتبنى صراحة تحكُّم السلطة في الاتصال.

٢ ـ **الاشتراكية**: ويزعم أصحابه أن طريقة العمل الاشتراكية لوسائل الاتصال تقوم على امتلاك السلطة الاشتراكية (الحزب المركزي) للوسائل والتحكم في الرسالة لتنمية الوعي الاشتراكي عند الجمهور.

٣ ـ **اللِّيبرالية**: وهي عكس ما سبق حيث تطلق حرية امتلاك الوسائل وبث الرسائل وعلى الجمهور أن يتلقى ما يريد وقتما يشاء اعتمادًا على أن الجمهور يتعرض لما يناسب إطاره المعرفي فقط باعتبار أن عملية الاتصال في مجملها عملية انتقائية Selective وإن كان واقع الحال أن الصفوة هي التي تسيطر على الوسائل والأجهزة وبالتالي تتحكم في الاتصال لصالحها باتفاق معلَن أو غير معلن مع السلطة.

٤ ـ **المسؤولية الاجتماعية**: هي محاولة للتوفيق بين كل ما سبق فتعتمد على ليبرالية في التدفق الحر للرسائل وحرية امتلاك وسائل الاتصال مع الوضع في الاعتبار المسؤولية الاجتماعية للقائم بالاتصال حيث يمارسها في بثه للرسالة فلا ينقل إلا ما هو مفيد للمجتمع ويبتعد عن إرسال رسائل تحمل مضمونًا ضارًّا بدعوى الحرية والليبرالية.

ولسنا في حاجة إلى كثير من العناء لتوضيح السيطرة البراجماتية من قِبَل السلطة في هذه النماذج والمداخل النظرية، التي يتم تعميمها على أنها تجريدات موضوعية تسير عليها آليات الاتصال الجماهيري في كل المجتمعات على حد سواء.

وسيطرة السلطة الحاكمة على عملية الاتصال الجماهيري خاصية تميز النموذج الغربي، **ويحاول تعميمها ونتحيز نحن لها بوعي أو بدون وعي**، قد تكون واضحة في النظم الشمولية والاشتراكية (سابقًا) حيث الأجهزة

مملوكة للدولة والرسائل التي تُنقل تخضع لرقابة شديدة.

ولكن الأمر في المجتمعات الليبرالية - كما يزعُمون - ليس أحسن حالاً. ولم يكن الحظر الذي تم فرضه على المراسلين الصحفيين إبان حرب الخليج الأخيرة إلا إسفارًا عن هذا الجانب بوضوح، بل إن الصفوة أيضًا مارست سيطرتها من خلال وسائل الاتصال التي تملكها لتزييف الرأي العام وتغييب الوعي، مما يساعد على تشكيل صورة ذهنية Image جيدة مغيِّرة للحقيقة. ولكن هل يعي الناقلون العرب ذلك؟ وهل يدركون تحيزات النموذج الغربي؟

بل العجيب أن تحيزات النموذج الغربي ليست فقط ضد الآخرين، ولكنها إضافة لذلك تحيزات ضد ذات النموذج نفسه، حيث يتم صياغة تجريدات النموذج الغربي بشكل علمي محايد ولكن عند التطبيق تختلف التطبيقات عن تجريدات النموذج؛ بل من الممكن أن يتعارض التطبيق والتجريد ويتناقضا مادامت المصلحة والنفعية تتطلب ذلك فليس هناك مطلب في النموذج الغربي للتمسك بتجريدات النموذج النظرية. وهو بذلك يستغل حالة الفردية واللامعيارية (الأنومي) المسيطرة على المجتمعات الغربية. ورغم هذا يبقى الأمر داخل المنظومة الغربية مفهومًا واضحًا.. ويحقق لهم إشباعًا ما، ولكنه غير مفهوم إطلاقًا في المجتمعات العربية ذات الإطار المعرفي المتميز - أو هذا هو المفترض - والمغاير تمامًا للإطار المعرفي الغربي، الذي يحكم النسق الاتصالي كله في وسائله ورسائله وجمهوره على السواء.

تحيز آليات العمل

كان من آثار التحيز للنموذج الغربي في الاتصال الجماهيري حدوث خلل آخر في التطبيق العربي للنموذج الغربي يضاف إلى خلل الرؤية المعرفية. وأعني بذلك الخلل الآخر الفجوة التي نتجت عن التحيز في آليات العمل أيضًا.

ففي حين يحرص النموذج الغربي على اختيار الوسيلة المناسبة

والرسالة المناسبة لطبيعة الجمهور مما يحقق له أهدافه المتناغمة مع نموذجه المعرفي الخاص. نجد في المقابل تباعدًا بين أهداف الرسالة وآثار التطبيق في الاتصال العربي نتيجة لخلل آليات العملية الاتصالية والتباعُد بين القائم بالاتصال (المرسِل) وبين (الجمهور) المستهدَف، فضلاً عن سوء اختيار واستخدام الوسيلة وعدم مراعاتها لفعاليات التأثير الحقيقية عند الجمهور وعدم ملاءمة الرسالة لثقافة الجمهور.

١ - في النموذج الغربي نفسه تجد حرصًا على هذه الملاءمة للآليات الاتصالية حتى يحقق الاتصال هدفه في المجتمع فهناك رؤية ليبرالية وأُخرى اشتراكية ورغم انتمائها لنفس النموذج المعرفي - تقريبًا - إلا أنك تلحظ بسهولة الفارق في آليات التطبيق ليتم تطويع النموذج لطبيعة المجتمع وثقافته الفرعية الخاصة.

ففي الرؤية الليبرالية وسائل الاتصال الجماهيري تحظى بأهمية كبيرة ودور مؤثر. والتعامل بين السلطة والجمهور يتم عن طريقها. كما أن طبيعة الرسائل المبثوثة من خلال هذه الوسائل الجماهيرية تؤكد خصائص هذه المجتمعات من روح فردية وسيطرة مادية فتكون صياغة الرسالة تبدو وكأنها تخاطب كل فرد بذاته فقط. ويتم مراعاة تشكيل الوعي الاجتماعي والرأي العام والتنشئة الاجتماعية والتطبيع الاجتماعي فضلاً عن تغيير أو تعديل أو تحييد الآراء والاتجاهات، كل ذلك باستخدام وسائل الاتصال الجماهيرية من إذاعة وتليفزيون وصحافة وسينما بشكل أكبر بكثير جدًا من الاعتماد على وسائل اتصال جمعي أو شخصي. حيث أن طبيعة المجتمع تتطلب ذلك.

أما في المجتمعات الاشتراكية (السابقة) فإن آليات العمل تكتسب مرونة لتحقق الرسالة أهدافها. فرغم سيطرة الدولة على جميع وسائل الاتصال الجماهيري تقريبًا إلا أن المرتكَز الحقيقي في آليات العملية الاتصالية يكون للاتصال الجمعي وذلك باعتبار أن المجتمع الاشتراكي هو مجموعة من جماعات العمل التي تنتظم في بناء عضوي هدفه تحقيق العدالة الاجتماعية فتنتشر لذلك في المجتمع حلقات الاستماع الجماعي.. والمِذْياع

السلكي وحملات التوجيه عن طريق جماعات خاصة يرسلها الحزب إلى كل منطقة أو مجتمع محلي Community لبث الفكر الاشتراكي وتشكيل الوعي الاجتماعي والرأي العام على نحو بعينه مخطَّط من قبَل الحكومة المركزية. وربما يكون هذا الحرص على وسائل الاتصال الجمعي لصهر المجتمع في بوتقة جماعات العمل الاشتراكية أحد العوامل الأساسية في ازدهار المسرح في روسيا باعتباره وسيلة اتصال جمعية وأيضًا تفوق الباليه الروسي (البُلْشوى على سبيل المثال) باعتبار أنه وسيلة ترفيه، وفي نفس الوقت أداة جيدة لتوصيل رسائل بعينها متناسبة مع طبيعة المجتمع.

فحتى الترفيه كوظيفة من وظائف الاتصال يتم صياغته بشكل يتناسب مع طبيعة المجتمع وثقافته الفرعية.

وعلى هذا النحو يسير الاتصال في تلك المجتمعات وتتحول وسائل الاتصال الجماهيري إلى مجرد قنوات إعلام تنقل المعلومات والبيانات الرسمية وتتولى بعد ذلك الإذاعة السلكية نقلها للجمهور في جلسات استماع جماعية ويدور حولها النقاش لتعميق أثر الرسالة.

وهكذا تتناغم آليات العمل في عمليات الاتصال الجماهيري لتلائم طبيعة الجمهور والثقافة الفرعية للمجتمع ولتحقق أهداف الاتصال التي يُراد تحقيقها من خلال النموذج المعرفي الخاص بها والمتميز عن أي نموذج آخر.

٢ ـ هل كانت التقْنِية في النموذج الروسي متأخرة؟ ومن ثَم فقد عمد إلى هذه الآليات الاتصالية ولم يستخدم ما هو أحدث بشكل واسع.. بالطبع لا، الأمر ليس كذلك ولكن هناك مفهومًا اتصاليًا نتناساه عند النقل من النموذج الغربي وهو الملاءمة الفنّيَة.. وللحق فليس العيب كله علينا في هذا الأمر بل يتحمل الغرب شيئًا منه. فهناك دول مثلاً دخلها إرسال التليفزيون الملون قبل إرسال الأبيض والأسود رغم عدم ملاءمة هذا لها، إلا أن المصانع كانت قد توقفت عن إنتاج أجهزة الأبيض والأسود لأنها مصانع غربية لن تُلقي بالاً لغيرها، فلم يكن هناك بُدٌّ من استخدام الإرسال الملون.

ولكن الأمر ليس على هذا الحال دائمًا ولنوضحه نسوق هذا المثال: في إحدى القرى المنعزلة التي لم تشاهد سينما أو تليفزيون من قبل قام أحد الباحثين بعرض فيلم سينمائي قصير وسط انبهار المشاهدين. وبعد انتهائه ظلوا يصفقون بحماس شديد تعبيرًا عن إعجابهم بهذا الكائن الجديد. فقام الباحث بعرض نفس الفيلم مرة ثانية ولكن من النهائية للبداية (بالمقلوب)، وبعد انتهائه صفق الجمهور بنفس الحماس! لأن الوسيلة الفَنِّية في حد ذاتها تلعب دورًا في عملية الاتصال.

شيء مثل هذا الذي حدث للقرية المنعزلة حدث في المجتمعات العربية عندما تم تقليد النموذج الغربي بدون وعي، فأصبح معيارًا للتقدم أن تملك جهاز تليفزيون وفيديو وأصبح انتشار هذه الأجهزة دون استيعابها ثقافيًا وإدراك الدور المناسب لها في البناء الاجتماعي للمجتمع العربي يُحسب كنتيجة سلبية لا إيجابية حيث صاحب هذا الانتشار ظهور خلل في النسق القيَمي وتغيُّر في الاتجاهات بل نقص معدلات العمل والإنتاج، فالفلاح يسهر مع الأجهزة منبهرًا ولا يستيقظ مبكرًا للعمل.. في حين أنه كان من الممكن استيعاب الأجهزة ووسائل الاتصال الحديث هذه داخل البناء الثقافي للمجتمع تدريجيًا مع تطوير لأنماط الاتصال الحيوية المميِّزة للمجتمع العربي فتكون النتائج أكثر إيجابية وتحسب على أنها تقدم حقيقي.

٣ ـ هناك مؤشر أخير نتناوله في اختلال آليات العمل نتيجة تقليد الغربي، ذلك المتعلق بتكوين الصورة الذهنية باعتبارها عنصرًا حيويًا في العملية الاتصالية يتوقف عليه استجابة المتلقي (أو الجمهور) للرسالة ولا يتضح أثر الرسالة المبثوثة عبر أجهزة الاتصال إلا على ضوء تكوُّن الصورة الذهنية عن موضوع الرسالة.

ومن ثَم يكون الاهتمام بتثبيت الصورة الذهنية عن أي شيء وتكوينها بشكل صحيح مناسب أحد المحاور الأساسية لعملية الاتصال.

ورغم الليبرالية الغربية وتناول جميع المعلومات والقضايا على الملأ بدءًا من مقاس حذاء الأميرة ديانا إلى أزرار التحكم في الرؤوس النووية بالبيت الأبيض إلا إن الحرص على ثبات الصورة الذهنية تجده ملحوظًا في

النموذج الغربي لأنه يملك رؤية خاصة تمنع هذا الخلل فقلما تجد تضاربًا يؤثر على اختلال هذه الصورة الذهنية عند الجمهور في آليات عمل الأجهزة الاتصالية.

ولكن في المجتمعات العربية نتيجة اعتمادها على نموذج متحيز للغرب ضد الذات ولعدم وضوح الرؤية تجد خللاً لا يشوه الصورة الذهنية فقط بل ينسِفها في أحيان كثيرة. ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك لتوضيح هذا الخلل وهي أكثر من أن تحصى؛ بل متكررة بشكل مستمر يكاد يكون هو الأصل حتى فقدت الأجهزة مصداقياتها. وسنكتفي بذكر بعضها فقط دون تعليق فهي تفي بالغرض وزيادة.

- في يوم عيد الشرطة خرجت مذيعة الرَّبط في التليڤزيون على الجمهور لتقول إنه بمناسبة عيد الشرطة فسنذيع عليكم الآن فيلم «أمير الانتقام». ويأتي الفيلم ليفاجأ الجمهور أن موضوعه هو رئيس الشرطة المستبد الذي يحبس الناس ظلمًا. وأن هناك بطلاً شعبيًّا يسعى للخلاص منه وبالفعل ينجح في ذلك.

- في احتفال يذيعه التليڤزيون بمناسبة مرور عدة سنوات على افتتاحه يظهر وزير الإعلام في صدر القاعة وأمامه تورتة كبيرة على شكل مبنى التليفزيون وفجأة يمسك الوزير بسيف كبير وينهال على التورتة تقطيعًا!! ليبدأ الاحتفال.. بنهاية الرمز (التورتة) ويصبح الوزير هو الذي يهدم هذا الرمز.

- في يوم أحداث الأمن المركزي وبعد انتشار صورة التخريب في القاهرة وتوقُّف الحياة بها ينقل التليفزيون صورة حية لآثار الدمار ثم قام بعرض فيلم «يوم سعيد»!.

- وبعد إلقاء وزير الداخلية لبيان هام ينقله التليفزيون ما إن انتهى الوزير من إلقاء بيانه حتى تبِعه في التو إعلان أول جملة فيه «انتهى الدرس ياغبي».

- بعد أن قام التليفزيون بنقل عودة رئيس الجمهورية من رحلة هامة

بالخارج أعلنت المذيعة عن «عودة الزوج الغائب» وهو فيلم السهرة.

- وحتى لا يكون التليڤزيون وحده صاحب هذا الخلل فنشير بسرعة إلى السِّروال المتدلي للزعيم العربي الذي ظل يتصدر كاريكاتير الصفحة الأخيرة لجريدة الأخبار لسنوات.. ثم أصبح بعد ذلك الأخ.. قائد الثورة.

- ولا ننسى الزعيم والقائد حارس البوابة الشرقية وصورِه مع أخباره في صدر الصفحات الأولى للجرائد.. ثم أصبح الطاغية السفاح.

- وتكفي هذه الأمثلة للتدليل على خلل الرؤية الناتج عن التحيز للنموذج الغربي وغياب نموذج عربي يحكم عمليات الاتصال الجماهيري في مجتمعاتنا.

المجال المتميز للاتصال العربي

كيف يمكن الخروج من دائرة التحيز الغربي هذه؟ هذا هو السؤال الذي يفرض نفسه بالضرورة والإجابة عنه ليست عسيرة أيضًا. بالطبع تشكيل وصياغة نموذج معرفي للاتصال العربي أمر لن يولد في يوم وليلة ولكن ينبغي أن نضع أيدينا على بعض العلامات الواضحة والقواعد التي يمكن أن ننطلق منها وهي التي تشكل المجال المتميز للاتصال العربي، هذه القواعد يمكن أن نذكر منها أهمها على النحو التالي:

١ - طبيعة البناء الاجتماعي هو أول ما يجب إدراكه وتفهمه جيدًا حتى يمكن أن تكون رؤية متناغمة معه، وكما ذكرنا فإن النموذج الغربي يدرك جيدًا طبيعة البناء الاجتماعي الغربي ويعمل الاتصال على أساسها.

فالفرد يتشكل في هذا البناء وتحكمه منظومة معرفية تتميز من مجتمع لآخر ومن ثَم تكون صياغة التصورات والآراء في داخل هذا الإطار. ويمكن القول في تعميم غير مخل إن البناء الاجتماعي العربي يتميز بالتجانس فرغم تعدد الثقافات الفرعية وتراكمها على مر التاريخ إلا أن الثقافة العامة للمجتمع العربي ككل متجانسة مما يُتيح تدفقًا يسيرًا للاتصال

ويفتح الآفاق أمام أشكال أُخرى غير الاتصال الجماهيري مثل الاتصال الجمعي والاتصال الشخصي.

فمجتمع مثل المجتمع المصري هو نتاج لثقافات فرعونية وإسلامية وقِبْطِيَّة وعربية ومع ذلك لا تجد تناقضًا ظاهرًا، بل إن هذا المزيج ينصهر في بوتقة واحدة تنتج ثقافة متميزة تتميز بالمرونة والثبات في آن واحد.

ويمكن إرجاع هذا التجانس إلى عامل الدين والتَّسَامُح الذي يشكل رِباطًا قيميًا قويًا يجعل المجتمع وطبيعته الاتصالية غير متميزة بالطبيعة المادية المسيطرة على النموذج الغربي، بل يُكسبه طبيعة تتميز بآفاق أوسع ورؤية أعمق مع تأثير أشد. فإذا أضفنا إلى ذلك اللغة كعامل آخر يصبح الناتج شديد التميز عن النموذج الغربي ليس لأن اللغة العربية تختلف عن اللغات الأُخرى من ناحية الهجاء والتراكيب اللغوية فقط بل أيضًا لتدخلها بوضوح في التواصلِ الاجتماعي للمجتمعات العربية كلها وتعد عامل ربط جيد جدًا بين الأبنيَة الاجتماعية المختلفة في الدول العربية. إضافة إلى تأثيرها كأداة اتصال حيث أن العرب على وجه العموم يتأثرون باللغة وجمالياتها مما يضفي على الاتصال دفئًا مفتقدًا في النموذج الغربي. يساعد هذا الدفء على عمق التأثير للرسالة الاتصالية إذا تمت صياغتها داخل هذا الإطار الدلالي المتميز. وميزة أخيرة للغة العربية هي ارتباطها بالمقدس حيث أنها لغة القرآن مما يكسبها أيضًا إضافة مُفتقدة ـ كأداة اتصال ـ في النموذج الغربي.

بقي من العوامل الأساسية للتجانس الذي يتميز به البناء الاجتماعي العربي عامل الضبط الاجتماعي حيث يكتسب فعالية كبيرة في المجتمع العربي ويعوَّل عليه كعنصر اتّزان أساسي للمجتمع؛ بل إن الكثيرين قد لا يفعلون المنكرات علانية خوفًا من الضبط الاجتماعي ويفعلونها سرًا حتى لو كانت مخالفة لتعاليم الدين.. ومن هنا يكتسب الضبط الاجتماعي أهميته ربما أكثر من الضبط الرسمي أحيانًا فما أسهل مخالفة القانون. ولكن يصعب الخروج على المألوف الاجتماعي ومخالفة الأعراف والتقاليد في المجتمع العربي الذي يصبَغ كل هذا بلون من القداسة يُكسبه تأثيرًا كبيرًا،

ومن ثَم يُعَول على هذا التميز للضبط الاجتماعي في صناعة الرأي العام وتشكيل الوعي الجماهيري؛ بل تغيير الآراء والاتجاهات أيضًا. وبالطبع يفتقد النموذج الغربي مثل هذا العامل المهم. وليست هذه هي كل العوامل المميِّزة للبناء الاجتماعي في المجتمع العربي ولكنها أبرزها وأَصْلَحها - من وجهة النظر الاتصالية - التي تصلح للبدء في تناول النموذج العربي للاتصال.

٢ - رغم وجود قادة للرأي Opinion Leaders في النموذج الغربي إلا أن الطبيعة الفردية المسيطرة على المجتمع تجعل التغير في تتبع قائد الرأي سريعًا ومتقلبًا من حال إلى حال.

أما في البناء الاجتماعي العربي فيحتل قادة الرأي مكانًا متميزًا تجعل طاعتهم ومتابعة آرائهم واتجاهاتهم عنصرًا موجِّهًا لتشكيل الوعي الاجتماعي وتكوين رأي عام حول قضية من القضايا أو موضوع مطروح.

ورغم تباين قائد الرأي من بقال القرية إلى الزعيم السياسي أو الديني إلا أن الجماهير في أغلب الأحوال تُضفي عليه صفات تأثيرية حتى إن لم يكن كذلك بالفعل. فيكسبه هذا قدرة على التأثير في الجماهير ونقل الآراء والقناعات المختلفة، وقد يتم تناقل أقواله على أنها حقائق ومسلمات مما يفتح مجالاً متميزًا للاتصال الشخصي يفتقده النموذج الغربي.

وعلى سبيل المثال لو أن قيادة متميزة للرأي ظهر صاحِبُها وانتشر بين الناس، وتحدث عن الذرة رغم أنه لا يعرف شيئًا عنها مطلقًا فإن هذا الحديث سيكون أوثق عند العامة من الجمهور من كل النظريات العلمية التي تخالف هذا الكلام؛ بل سيتم تأويل هذه النظريات لتتفق مع كلام هذا القائد وليس العكس هذا هو الذي سيحدث. وتُعد هذه إحدى السمات الأساسية للبناء الاجتماعي العَرَبي وعنصرًا من عناصر تجانسه أيضًا وإن كانت تنفرد بوجودها كظاهرة مستقلة.

٣ - ومن أهم ما يميز المجال الاتصالي العربي وجود وسائل اتصال غير متكررة بهذه القدرة على التأثير في أي مجتمع آخر ما عدا المجتمع العربي ومنها مثلاً أنَّ خطبة الجمعة كوسيلة للاتصال الجمعي لها قدرة على

التأثير وتغيير الآراء والمعتقدات والاتجاهات لا تضاهيها أي وسيلة اتصال أُخرى.

لأنها فضلاً عن هالات القداسة التي تحيطها باعتبارها شعيرة دينية، وفرضها يجب تأديته بحرص وانتظام. بها قدْر كبير من مشاركة الجمهور وتفاعلهم في العملية الاتصالية على اعتبار أنه يذهب لتلقي الخطبة وهو مهيأ نفسيًا وذهنيًا بل وبدنيًا أيضًا لتلقي توجيه يعلم أنه واجب التنفيذ. ويفتقد النموذج الغربي هذه الوسيلة فالشعائر الدينية عنده هي طُقوس منفصلة إلى حد كبير عن الواقع الاجتماعي، بعكس خطبة الجمعة التي تؤثر في تشكيل الحياة اليومية والمعاملات الشخصية، ومن ثم الوعي الاجتماعي والرأي العام، بمنتهى القوة - لو أُحسن استخدامها - والعمق والتأثير الذي يصعب تغييره، حيث ترتبط الصورة الذهنية المكونة عن طريق خطبة الجمعة برباط العقيدة فتصبح راسخة.

٤ - ويأتي إدراك فعاليات التأثير في العملية الاتصالية ليمثل مؤشرًا على نجاح الاتصال في تحقيق أهدافه. ولنتفهم هذا الأمر نطرح السؤال: لماذا تنجح حملات الترويج للسلع وتفشل حملات التوعية الاجتماعية والسلوكية؟ والإجابة يمكن معرفتها بإدراك التحيز الموجود للنموذج الغربي حيث كل الأشياء تستوي، وقابلة للبيع والشراء وفقًا للمنفعة المادية المسيطرة على هذا النموذج. ومن ثم يتم النقل الحرفي المختل فتحدث هذه النتيجة فيزداد السلوك الاستهلاكي وتفشل حملات التوعية. لأن القيمة في الرؤية العربية تختلف عن السلعة ولا يستويان كالنموذج الغربي، وإدراك هذا الأمر هو الذي يمكن أن يحقق النجاح المنشود. فمثلاً إذا كان الترويج لتنظيم الأُسْرة تحت عنوان: أسرة صغيرة = حياة أفضل. هذا مفهوم في النموذج الغربي لأن الأمر ببساطة يتَرجم إلى أرقام فيظهر الفارق بين الداخل والمنصرف ويدل هذا على مؤشر الحياة الأفضل!

ولكن في الإطار العربي ماذا تعني الحياة الأفضل؟ وخاصة عند البسطاء من الجمهور.. إذا لم أحصل على هذه الحياة الأفضل في الدنيا.. ربما حصلت عليها في الآخرة إذن لا مشكلة.. وتفشل الحملة نتيجة عدم

إدراك هذا الفارق في الإطار الدلالي الذي يسيطر عليه المعتقَد في المجتمع العربي وتسيطر عليه المادة في النموذج الغربي.

حتى إذا سلمنا بهذا المفهوم المادي ـ جدلاً ـ فهو أيضًا في المجتمع العربي عند الجمهور المستهدف يعني.. أولاد أكثر.. يعملون.. يُدرون دخلاً أكبر.. فتتحقق الحياة الأفضل.. (أرأيت).

ولذلك كان إدراك فعاليات التأثير الخاصة بالمجتمع العربي هي صمام الأمان الذي يمكن أن يحقق اتصالاً ناجحًا وفعالاً ويؤثر في توجيه المجتمع وفي عمليات التنمية على اتساع مفهومها.

نبدأ حالاً

إن كنا أجبنا عن السؤال كيف الخروج من دائرة التحيز؟ بوضع بعض العلامات التي على ضوئها يمكن البدء فإن السؤال التالي الذي يطرح نفسه ومتى نبدأ؟

ولنُجيب أيضًا سنحدد بعض العَثرات إذا تخطيناها فإننا نبدأ حالاً.

١ ـ وأول ما يجب تجاوزه هو كثرة البكاء على اللبن المسكوب وأعني بذلك الحديث المتكرر عن التبعية للغرب وهامشية موقعنا وخطط الغرب لإبقائنا في دائرة التبعية والذيْلية له. وكل هذا حقيقي وأكثر منه يحدث ولكن الكلام الذي لا يؤدي إلى فعلٍ خلّاقٍ فائدته محدودة وإذا تخطت حدود الإنذار والتنبيه فإنها تتحول إلى عناصر تثْبيط وقعود وهذا ما نطلب أن نتجاوزه وأن ننظر إلى الواقع العربي ونحاول إخراج النموذج المعرفي الذي يتيح لنا التصدي لكل هذا.

وشيء مثل هذا أيضًا يكمُن في الرؤية الدينية أحادية النظرة.. بمعنى أنه ليس المطلوب من الرسالة الاتصالية أن تتناسب من حيث الشكل فقط مع الإطار الديني للمجتمع العربي ـ فلا تكون هناك نساء عاريات مثلاً ـ ولكن المطلوب أن تكون عملية الاتصال كلها من مرسِل ووسيلة ورسالة ومتلقٍّي ورد فِعْل على الرسالة (رجْع الصدى) كلها متناغمة مع الإطار القيَمي والديني للمجتمع؛ بل ونابعة منه حيث أنه عنصر التشكيل

الأساسي للإطار المعرفي للاتصال في المجتمع العربي.. فلا يكفي الشكل فقط ولا حتى المضمون فقط؛ بل إن العملية كلها لابد لها من مرجعية دينية حاكِمة في آلياتها وفي تجريداتها تتجاوز النظرة الأحادية. وتوسيعها إلى هذه الرؤية التي نطرحها يفتح آفاقًا واسعة للبدء في إطار معرفي جديد ومتميز ومناسب يعمل بكفاءة عالية لتحقيق أهدافه.

٢ ـ الأمر الثاني هو تخلُّص محاولات التنظير العربية من خلل الرؤية. فمن التكرار أن النظرية هي أصلٌ للعلم وقاعدته؛ بل إنه يمكن القول أحيانًا إنه لا عِلم بدون نظرية. فإذا كنا بصدد البحث عن نظرية تحكُم عمل الاتصال الجماهيري في المجتمعات الغربية فيجب إذن أن يكون ميدان البحث هو هذه المجتمعات لا استيراد قوالب جاهزة من المجتمعات الغربية بدعوى أن تجريدات العِلم عامة على كل مكان. فرغم قصور النظرية الغربية ذاتها.. إلا أن هذا الكلام عن عمومية النظرية في مجال العلوم الاجتماعية محل نظر كثير أيضًا. فلكل مجتمع خصوصياته التي تجعل التعميم أمرًا غير ميسور.

بل إن علم الاتصال نفسه لم يظهر إلا إبان الحرب العالمية الثانية عندما دعت ضرورات الواقع لذلك. فلم يكن ظهوره إذن عن إثباتٍ لصحة بعض الفروض وصياغة تعميمات تبعًا لذلك بقدر ما كان عن إلحاح متغيرات الواقع في مكان وزمان معينين، وإدراك هذا الأمر يُتيح رؤية أوسع ودراسة حقيقية.

ولتكن التجربة الهندية نموذجًا يُحتذى في ذلك حيث استطاع علماؤها أن يستخرجوا نماذج خاصة بالواقع المجتمعي الهندي تنبع من رؤية معرفية خاصة بهذا الواقع وبدراسات أمبريقية هو حقلها الأول. ولذلك جاءت التجريدات النظرية متميزة واستطاعت الاستقلال عن النموذج الغربي ـ أو على الأقل في سبيل لذلك ـ وتحقيق أهداف المجتمع في مجال العلوم الاجتماعية.

وتجربة أُخرى ربما كانت أقرب معرفيًا لنا هي نموذج الاتصال في

الدولة الفاطمية. صحيحٌ أنَّه لم يضع تجريدات نظرية ولكنه طور نموذجًا لآليات عمل الاتصال يعتمد على الاتصال الجمَعي والاتصال الشخصي واستطاع هذا النموذج بإدراكه لأبعاد المجتمع وفعاليات التأثير في الجمهور أن يحوّل مذهب غالبية الناس من السنة إلى الشيعة ـ وهو مذهب الدولة الفاطمية الرسمي ـ في خلال وقت قصير جدًّا رغم صعوبة تغيير العقائد وليس مجرد تشكيل الآراء والاتجاهات. ولكن النموذج المتميز والملائم لطبيعة المجتمع وبنائه الاجتماعي وفي نفس الوقت يكون من مخرَجات هذا المجتمع نفسه يستطيع التأثير إلى أقصى حد.

٣ ـ بقي التأكيد مرة أُخرى على التميز المعرفي للمجتمع العربي بتكوينه الثقافي المغاير لغيره من المجتمعات. ويستتْبع هذا تجاوز دائرة التحيز لمناهج بحث وطرق وأدوات بعينها باعتبارها هي الأصلح والأكثر مصداقية وثباتًا في النتائج.

ومن أشهر المناهج التي تزكّى على هذا النحو. المنهج التجريبي مع أنه ليس المنهج الوحيد لإثبات صحة الفروض وإدراك العلاقات السببية، فهناك أيضًا المنهج التاريخي. وبالطبع لا ننكر فوائد دراسات التجريب ولكن اعتبارها وحدها صاحبة المصداقية الأعلى تحيّزٌ ننكره لأن هذه الدراسات بها قدر من التعسف قد يُلغي هذه المصداقية أو يقلل من قيمتها. فالمجتمع ليس معملاً للتجارب يمكن تثبيت جميع المتغيرات فيه سوى واحد.. والظاهرة الاجتماعية تتميز بديناميتها كما أنها تختلف شكلاً وموضوعًا عن الظاهرة في العلوم الطبيعية، والظاهرة في مجال الاتصال أكثر تميزًا وارتباطًا بالمجال الاتصالي كله، ومن ثَم يصبح فرض منهج بعينه أمرًا مضللاً ومباعدًا بيننا وبين الرؤية الصحيحة للواقع.

كذلك استخدام طرق بعينها كطريقة تحليل المضمون التي تنتشر بشكل مبالغ فيه في دراسات الاتصال ـ ربما استسهالاً في كثير من الأحوال ـ مع أن عيوبها وتعسفها في استخلاص النتائج في كثير من الأحوال تكون أكبر مِنْ محاسنها، فأنت تستطيع إثبات أن ستالين كان أعدل الحكام على الإطلاق باستخدام تحليل المضمون لخطبه وإحصاء كلمة

العدل ومرادِفاتها في هذه الخطب!

كذلك أيضًا استخدام أدوات في جمع البيانات مثل الاستبيان على ما فيه من جمود وتعسف في تقسيم المتغيرات بطريقة جامدة قد لا يفهمها المبحوث فيجيب إجابات غامضة أو غير حقيقية. . إلى آخر هذه المحاذير والقوالب المتحيزة التي ينبغي علينا تجاوزها أو على الأقل تطويرها لتتناسب مع طبيعة المجتمع العربي.

وهذه المحاذير المنهجية كان من الضروري إثارتها باعتبار أن مناهج البحث غير المتحيزة هي العصب الرئيسي في استخلاص نموذج معرفي للاتصال العربي.

لم يبق الآن سوى أن نبدأ في الخروج!!

فهل نفعل؟؟

❊ ❊ ❊

المحور السابع

إدراك التحيّز في الفكر العربي الحديث

١ ــ مقدّمة المحور السابع

يقدم هذا المحور قراءة في كتابات بعض المعاصرين محاولاً بيان إدراكهم لإشكالية التحيز وتصورهم لأبعادها، ويقدمِ الباحثون في هذا المحور استخلاصات من بعض كتابات كل مفكر توضِّح إدراكه للقضايا الإشكالية في العلاقة بين الأنا والآخر وتصور الآخر عن ذاته الذي يقيس به ماعداه.

ويعرض أ. **فؤاد السعيد** في بحثه عن التحيزات الغربية في قضايا نهضتنا الحضارية أفكار د. أنور عبد الملك بشأن قضية التحيز المعرفي كأحد أهم المحدِّدات النظرية لأطروحة هذا المفكر الفلسفية، فبالرغم من أنه لم يضع أيًا من أعماله تحت هذا العنوان على وجه التحديد إلا أننا نجد القضية حاضرة وبكثافة كخلْفية واضحة تحكم معالجته للقضايا المختلفة محل اهتمامه، وتتخذ هذه القضية عنده شكل الرفض القاطع لتلك المنظورات والمداخل والمناهج الغربية المتحيزة معرفيًا بحكم زاوية نظرها في فهم ومعالجة قضايا العوالم الأُخرى غير العالم الغربي ـ ونحن منها.

وفي بحثه «اتجاهات إدراك التحيز في الفكر المصري الحديث: نموذج التحول من العَلمانية إلى الإسلام» يرصد أ. **إبراهيم بيومي غانم** التحول الفكري والمرجعي من العَلمانية إلى الإسلام لدى عدد من المفكرين المصريين المعاصرين باعتباره أحد أنماط التعبير عن إدراك النّخبة الفكرية المثقفة للخصوصية الاجتماعية والحضارية وتحيزها للذات وليس للأنساق الفكرية الغربية.

أما **حسام الدين السيد** فيرصد إدراك التحيز في كتابات كلٍّ من د.

عبد الوهاب المسيري ود. جلال أمين، فالأول أدرك في كتاباته خطورة التحيز للتفسيرات المادية التي تتبنى الكمية والرياضية والدقة المطلقة وأهمية نقدها ونقضها، أما الثاني فقد أوضح في كتاباته التحيز في المفاهيم الاقتصادية الغربية السائدة لرؤية محددة للمجتمع وكيفية إدارة موارده وهو ما يتناوله بحثا «التحيز للتفسيرات المادية» و«التحيز في المفاهيم الاقتصادية».

أما بحث أ. **هبة رؤوف عزت** فقد أوضحت فيه إدراك د. **سيد دسوقي** للتحيز في واقع نقل التكنولوجيا والأنماط ونوعية التكنولوجيا التي يتم نقلها وتبنيها، وهو ما يمثل تجاهلاً للتكنولوجيا الأكثر ملائمة لواقعنا ونهضتنا ويشكل (التحيز ضد الذات). وبدراسة كتابات أ. منير شفيق توضح أ. **نادية رفعت** إدراكه للتحيز في كتابة التاريخ وفي رؤية الآخر لنا بكل ما تحمله من أخطاء وتحيزات، وذلك في عرضها «عصر النهضة: التحيز في كتابة التاريخ» التي توضح كيف يصبح تاريخ العرب هو المعيار ونهضته هي «النهضة» دون سواها.

وتقدم أ. **هبة رؤوف** في «إشكالية التحيز في مناقشة قضية الشريعة الإسلامية» التي استمدتها من كتابات المستشار طارق البشري حالة من حالات التحيز في دراسة التاريخ وإدراك الواقع من خلال الجدل الدائر بشأن تطبيق الشريعة وبأن التاريخ الإسلامي لم يشهد سوى لحظات قليلة تمَّ فيها تطبيق الشريعة. وتوضح كتابات أ. طارق البشري التحيز الكامن في هذه الأطروحة وتعلُّقها بتحيز أعمق في الوعي بالتراث والتاريخ والنظر إليها.

وتُختتم بحوث هذا المحور بقراءة في كتابات د. منى أبو الفضل عن **دراسات المرأة** كحقل أكاديمي له وزنه في الغرب ونقدها لمسلَّماته وفروضه النظرية وتحيزه لتجربة الغرب التاريخية وقصور اقتراباته وأدواته عن فهم وتفسير واقع المرأة غير الغربية وبالتالي تحيز الدراسات الغربية عند تطرقها لدراسة المرأة في العالم الإسلامي بل والعالم الثالث بشكل عام.

* * *

٢ ـ تحيّزات غربيّة في قضايا نهضتنا الحضارية

بحث مستخلص من أعمال الدكتور أنور عبد الملك

أ. فؤاد السعيد

تمثل قضية «التحيز المعرفي» أحد أهم المحدِّدات النظرية للأطروحة الفكرية «لأنور عبد الملك»، فبالرغم من أنه لم يضع أيًا من أعماله تحت هذا العنوان على وجه التحديد، إلا أننا نجد القضية حاضرة وبكثافة كخلفيَّة واضحة تحكم معالجته للقضايا المختلفة محل اهتمامه.

وتتخذ القضية عنده شكل الرفض القاطع لتلك المنظورات والمداخل والمناهج المتحيزة معرفيًا ـ بحكم زاوية نظرها ـ في فهم ومعالجة قضايا العوالم «الأُخرى» غير الغرب ـ ونحن منها.

ويتمثل الجهد الأساسي لأنور عبد الملك في الكشف عن تلك التحيزات، وتفنيد منطقها الذي يتخذ من التجربة الغربية ذاتها مقياسًا يقيس عليه تجارب الحضارات والمجتمعات الأُخرى، مما يجعله ـ أي هذا المنطق ـ غير قادر على معالجة واقعنا وفهمه فهمًا صحيحًا، وفي المقابل يسعى عبد الملك نحو صياغة أطروحة نظرية تتسم بالأصالة، قادرة على فهم الخصوصية التاريخية لواقعنا الاجتماعي المعاصر.

ويتمثل العمل الراهن في عملية تجميع وتصنيف وإعادة تنظيم انتقائية لأجزاء من نصوص عبد الملك التي رأينا أنها تتعلق ـ سواء بطريق مباشر أو غير مباشر ـ بقضية «التحيزات المعرفية الغربية»، ومحاولة صياغة «البديل المعرفي»، وذلك من خلال فحص دقيق لمعظم أعماله دون أي تدخل منا في النصوص الأصلية، اللهم إلا بالحذف طلبًا للاختصار

لظروف النشر والتحرير أو بترتيب النصوص بما يخدم موضوع الندوة.

ونود أن نشير إلى أننا قد استبعدنا - لظروف التحرير - بعض النصوص غير المترجَمة للعربية، ولذلك نشير إلى أهمها - بالنسبة لموضوع التحيز - ألا وهو كتاب «**الجدلية الاجتماعية**» La dialectique Sociale. وبوجه خاص المجلد الأول الذي ركز على «تجديد الفكر الاجتماعي» من منظور حضاري مقارَن، وللمزيد من الاطلاع نشير إلى الأجزاء التالية في هذا الكتاب الهام:

* Vers Une Sociologie Comparative Des Ideologies **(نحو علم اجتماع مقارن للأيديولوجيات)**
* La Notion De «Profondeur Du Champ Historique» En Sociologie **(مفهوم «عمق المجال التاريخي» في علم الاجتماع)**
* Marxisme Et Sociologie Des Civilizations **(الماركسية وعلم اجتماع الحضارات)**

وقد قمنا بتصنيف وترتيب النصوص كما يلي:

أولاً: التحيزات الغربية في معرفة «الشرق»

- العالم الثالث والشرق
- و«الاستغراب»؟

ثانيًا: التحيزات الغربية حول مفهوم «التنمية»

- تنمية أم نهضة حضارية
- الإبداع الفكري الذاتي
- الثقافة والتنمية
- تفسير المعجزة اليابانية

أولاً: التحيزات الغربية في معرفة «الشرق»

■ العالم الثالث والشرق

منذ ثلاثين سنة، أو تقريبًا - لأن خلافات التأريخ ليست مهمة فعلاً - ظهر عدد من التصورات في اصطلاحات علم الاجتماع

والسياسة: «عالم ثالث، ودول الديمقراطية القومية، وتنمية»، وهي تصورات أضيفت إلى مجموعة من التصورات العائدة إلى مرحلة ما بين الحربين العالميتين، خاصة: «تثاقف، وتخلف، وتحديث، وبرچوازية قومية». ولعله من الطرافة أن نرسم مسار جعبة هذه المصطلحات. إن الأمر يتعلق، كما ثبت ذلك، بفئة متميزة من التصورات والمفاهيم، المفاهيم الإجرائية التي يجدر تمييزها بدقة متناهية عن المفاهيم العلمية المحضة، أي الصيغ التصورية المكونة للفكر والمعرفة المبنيين في التحليل النقدي للظواهر الاجتماعية في تطورهما التاريخي، وذلك بطريقة مقارنة تتيح تأمين صلاحية كونية أو شبه كونية، لهكذا نماذج.

إنها تصورات ومفاهيم «إجرائية» في الحدود التي يتعلق الأمر فيها بمعالجة ظواهر جديدة، ويجب أن نرى الجِدَة هنا بوصفها جِدَة الرؤية، المتكونة بواسطة الوعي الغربي في أوروبا وأمريكا الشمالية، للظواهر والمؤسَّسات والأفكار العائدة إلى مناطق العالم الأُخرى. وستحدد هذه التصورات والمفاهيم الإجرائية، لنفسها وبشكل طبيعي تمامًا، هدفًا مزدوجًا: إدراك ما هو مختلف عن مسيرات الغرب، وجعل هذه الظواهر المختلفة معقولة، بتصنيفها في فئات، وذلك انطلاقًا من تجربة الغرب نفسها، أي بطريقة تقليدية، ينبغي علينا كتابة تاريخ هذه الملحمة، التي يجب أن ترافقها كتابة تاريخ العالم من داخل المجالات الحضارية المختلفة، التي تتكون منها حضارة العالم، حاولنا في مكان آخر استخلاص أطروحات ومراحل تطور هذا الموضوع[(١)]، بحيث يمكن التصدي مباشرة لهذا التصور للعالم الثالث، الذي كان مصيره مدهشًا حقًّا، وربما على شيء من الفائدة.

عندما استعمل «أ. سوفي» و«ج. بالانديه» هذا التعبير للمرة الأُولى عام ١٩٥٦[(٢)] كان المقصود بالتأكيد أداة معاينة، ولكن أيضًا تعريف أداة

---

(١) Théses groupées in «La dialectique Sociale», Paris 1972, Edition Italienne, Dedalo Bari, 1974.

(٢) المصدر: **الفكر العربي المعاصر** - بيروت، العدد الثاني عشر، أيار ١٩٨١ (المحرر).

مُعايَنة بالذات لما تمت معاينته بها، أداة المعاينة: العالم «الكولونيالي» الذي يقول المفكرون الليبراليون عادة عنه إنه في طريق «إزالة الاستعمار» من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. إلا أن هذه العبارة المستعمَلة تعكس بأمانة رؤية الفكر الليبرالي في صراعه مع تغير العالم. يقترب تصور «عالم ثالث» على صعيد الاصطلاحات النظرية من تصور «عامة الشعب»[٣] لطبقة أو قِطاع من المجتمع لا يشكل فئة تلعب دورًا في الصراع الفعلي في الجدَلية التي تتواجه فيها دولة الطبقة المسيطرة مع الدولة البديل التي تطالب بها الطبقة المسيطَر عليها. هكذا يتم تصور «عامة الشعب» و«العالم الثالث»، وكأنهما مستنقع، وأرض بكر، مُشوَّشان: بالأمس، حقل لشتى أعمال الاستغلال الاستعماري، واليوم ميدان صراع بين مختلف الإمپرياليات، وربما بقيا غدًا أراضٍ وشعوبًا يجب تحديد شخصيتها ومجرى تطورها.

ونعثر على هذه الرؤية الجوهرية عمليًا في جميع الكتابات الصادرة عن مفكري ومؤسسات الغرب من جميع الأيديولوجيات حول موضوع العوالم «الأخرى». ويمكن القول: ما هو العالم الثالث؟[٤]. ستتسم التعاريف بالسلبية، فهو إمّا مجموع البلدان الفقيرة، أو البلدان المناضلة من أجل استقلالها القومي، أو البلدان النامية أو المتخلفة. غير أننا لا نشعر في أية لحظة أنه يمكن الحديث عن شيء آخر، فنقطة الانطلاق، وبالتالي معيار المرجع مؤلَّف من الغرب، أي من أوروبا وأمريكا الشمالية الرأسماليتين، والمصنَّعتين، وكذلك أيضًا منذ ١٩١٧ ـ ١٩٤٥، من قطاع دول أوروبا الاشتراكية، فهناك العالم الحقيقي.

توجد خارج هذا العالم قطاعات مختلفة، ويُعرَّف هذا الاختلاف بـ: الفرق في مستوى نمو الطاقات الاقتصادية، لا سيما الصناعية، والقدرة العسكرية، ودرجة التقدم العلمي والتكنولوجي، وتشدد رؤية الغرب

---

(٣) استعمل «سوفي» هذا التعبير للمرة الأُولى عام ١٩٥٢ حين قال: هذا العالم الثالث المجهول والمستغَل والمحتقَر.

(٤) المقصود أن تعبير عالم ثالث يقترب من مبدأ الاصلاح من تعبير الشعب الثالث أي الناس من غير النبلاء والأكليروس في فرنسا الإقطاعية (المترجِم).

الجذرية ـ عادة ـ على مظهر هذه القطاعات السياسي، أي على النضال من أجل الاستقلال والتحرر القومي، وعلى العموم يقال: إن العالم الثالث هو: مجموع البلدان المتخلفة المناضلة من أجل استقلالها ضد اضطهاد أو استغلال القوى العظمى. إذن من المناسب إما إرغام تطور مجتمعات هذه البلدان على اتباع الطرق المرسومة من قِبَل النموذجين الكبيرين لتطور المجتمعات الغربية ـ الرأسمالية والاشتراكية ـ وإما مساعدتها على التحرر من النفوذ السياسي المباشر لقوى الهيمنة الغربية، وانتشرت ـ بعملية إسقاط لهذه الصورة ـ الرؤية الطوباوية لعالم متوحد لنمط شامل، لعالمية، حيث بالطبع لم يكن بوسع مجموع الأطراف ـ أي أربعة أخماس البشرية ـ إلا تبنّي نموذج الغرب المهيمن في عصرنا.

تختلف الرؤية تمامًا في الجانب الآخر من النهر، وكذلك المشروع والإرادة. وفي الحقيقة، لا يتكون هذا الجانب الآخر من النهر ـ خلف قناع المصطلَح السياسي ـ من مزيج معقد من البلدان الفقيرة الذائبة في مجموع موحد وملتحِم، فنحن إزاء مجموعات متميزة من المجتمعات وبعضها مصر، والصين، وفارس. . . أقدم أمم عرفها العالم.

ولتقدير هذا التبايُن من الملائم تَبنِّي تقسيم فرعي بشكل دوائر متداخلة في جدلية متعددة:

(أ) الحضارات: الدائرة الهنديَّة ـ الآريَّة أو (الهنديَّة ـ الأوربية)، والدائرة الصينية.

(ب) المناطق الثقافية داخل كل إطار من أُطر الحضارة الكبيرة: ـ الدائرة الهنديَّة ـ الآريَّة (العصور القديمة، مصر، فارس. العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية، أوروبا، أمريكا الشمالية، القسم الأكبر من المناطق الهنديَّة ـ الآريَّة في أمريكا اللاتينية. أفريقيا ـ ما تحت الصحراوية ـ المنطقة الحضارية الثقافية للإسلام، لا سيما عنصرها العربي، ـ دائرة الحضارة الصينية (الصين، واليابان ومُنغوليا، وآسيا الوسطى، وڤيتنام، وجنوب شرقي آسيا، شبه القارة الهندية (الهند وپاكستان وبنجلادِشْ)، أوقيانيا، منطقة الإسلام الثقافية (من فارس حتى الفلبين).

وانطلاقًا من هذا التقسيم يصبح إذن ما اتُّفق على تسميته حضارات الشرق مؤلفًا من: إطار الحضارة الصينية مع المناطق الثقافية المشكِّلة له، منطقة الإسلام الثقافية الحضارية المتوسطة من مراكش حتى الفلبين، إفريقيَّة السوداء ما تحت الصحراوية، بعض قطاعات أمريكا اللاتينية ذات الاتصال القديم بأفريقيا خاصة أمريكا الوسطى والبرازيل.

فالمركزان المحركان للشرق، المفهومان على هذا الوجه هما إذن بدقة: الصين (في قلب الدائرة الآسيوية)، والعالم العربي حول مصر (في قلب المنطقة الإسلامية)، ومن المسلَّم به أنه من الطبيعي جدًّا أن يتحدد موضع الدائرة الثالثة داخل هذه الأطر الحضارية، وهذه المناطق الثقافية.

(ج) الأمم على اختلاف تصورات هذا التعبير من العصور القديمة حتى أيامنا.

تظهر فائدة هذا التقسيم حين يطبق على المزيج المعقد للعالم الثالث. وفي الواقع، يتقلص العالم الثالث حسب التصورات الغربية تدريجيًّا كلما انفصل عنه هذا البلد أو ذاك، إما بواسطة ثورة اشتراكية، وإما بواسطة انطلاقة اقتصادية مفاجئة. ففي عام ١٩٤٥ كانت الصين تشكِّل جزءًا من العالم الثالث في نظر الغرب، بينما صارت بدءًا من عام ١٩٤٩ بعيدة عنه. ومن الواضح تمامًا أن صين «ماو تسي تونغ» تعتبر نفسها هي بالذات كجزء مندمج في مجموع العالم الثالث، كما أن اليابان في نظر الغرب ثالث قوة صناعية في العالم، وتكون بالتالي جزءًا مما ليس هو «العالم الثالث». والحال من الواضح تمامًا أن الصين الاشتراكية ويابان الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة، يكوِّنان معًا جزءًا مندمجًا في الشرق الذي يعتبر بمثابة واحدة من معطيات تاريخ العالم، ومن الواضح أيضًا أنهما يكوِّنان جزءًا منه بطريقة مختلفة، وأن كل أمة من هاتين الأمتين تقيم علاقات مختلفة مع الأمم الأُخرى من المناطق الثقافية الأُخرى في الشرق.

وفي الواقع تظهر الفائدة الأساسية لهذا التقسيم في قراءة تاريخ عصرنا، من كونها تمكننا من أن نميز بوضوح مجموعة البلدان التي كانت تشكل، حول دولتها القومية، القطاع المهيمن في تاريخ العالم من القرن

الخامس عشر إلى القرن العشرين، من بدءِ الاكتشافات البحرية العظيمة حتى يالطا، وتتكوّن هذه المجموعة من البلدان الغربية، أي أوروبا وأمريكا الشمالية، هناك في الجانب الآخر من النهر مجموعة أُخرى من البلدان الشرقية - لأنه يجب أن يُعرف جيدًا أن بلدان الشرق تمثل أكثر من أربعة أخماس العالم الثالث - إنها تلك التي أُبعدت عن دورها المحرك في التاريخ، وذلك بالضبط بدءًا من صعود جبهة الدول القومية لمختلف بُرچوازيات الغرب منذ القرن الخامس عشر. هذه هي البلدان التي كان يُطمح إلى تعريفها باسم العالم الثالث، ملحقين بها أمريكا اللاتينية منذ عام ١٩٤٥ تقريبًا.

غير أنه يبقى أن نشير - إذا شئنا أن نرتفع إلى مستوى حركة التاريخ العامة - إلى أنه تأكدت مع الثورة الصينية، من المسيرة الطويلة إلى الثورة الثقافية، وعلى نحو ساطع، فعالية الجبهة القومية المتحدة التي تتيح توحيد التحرير القومي والثورة الاشتراكية باعتبارهما أداتيّ مشروع حضاري عظيم، تأكدت الثورة في الصين، بوصفها ثورة «ثقافية»، أما في العالم العربي فالأمر يتعلق بنهضة، إلا أن المسألة ليست أبدًا - في هذين المركزين المحرِّكين في الشرق - مسألة تَثَاقف أو تنمية أو تحديث. ويشكل الاستقلال السياسي وتطور الثقافة القومية والتأميم ثم التخطيط أهدافًا سياسية جوهرية، ولكنها ليست هنا وهناك إلا أدوات في خدمة مشروع حضاري عظيم، وهذا المشروع بالذات هو الذي يُحيل مفهوم عالم ثالث إلى متحف التاريخ.

منذ ثلاثين سنة كان الحديث يدور عن التهميش، وكانت الثلاثون سنة كافية لكي يبدأ الشرق بأخذ زمام المبادرة التاريخية في مسيرة جبارة، يتمنى أن تكون مكمِّلة للمبادرات التي ينبغي ألا تتأخر، انطلاقًا من الغرب، بأية طريقة!

هنا تبدأ الصعوبة، وبكثير من الدقة، على مستوى المبادرة التاريخية يُظهر تحليل علاقات القوى في العالم من ١٩٥٦ - ١٩٥٩ حتى ١٩٧٥، أي: من السويس، ومن تأسيس جمهورية الصين الشعبية إلى انهيار

الإمپريالية الأمريكية في آسيا الشاسعة، عند هذه السنة ـ الحد الذي كان سيكونها العام ١٩٧٣، عام حرب تشرين الأول، بعد عام من انتصار الشعبين الڤيتنامي والكومبودي ـ سِمَة غير مألوفة بالنسبة للتاريخ التقليدي، أي: تاريخ هيمنة الغرب العالمية، منذ القرن الخامس عشر، وبالنسبة لنتاج المؤرخين الموجَّه من قِبل مراكز الغرب الثقافية الرئيسية؛ إلى العالم المقهور في المنطقة التابعة، ولا سيما الشرق.

وفي الواقع، كانت أمم المناطق التابعة، حتى الآن ـ خاصة الشرق مفهومًا بمعنى الحضارة ـ تخضع للمبادرات، أي: للتقدم التاريخي العملاق للغرب في كل المجالات، وبالطبع، كانت المسائل الهامة: الاقتصادية والسياسية والفلسفية ـ الأيديولوجية والتساؤلات الكبيرة تصدر عن مراكز الغرب المحرِّكة. لقد جرى الأمر على هذه الشاكلة أثناء المراحل الأساسية: الثورات البرچوازية، والديمقراطية، والاشتراكية، والثورة الصناعية، والروح العلمية، والتكنولوجيا الحديثة، وقيام الامپريالية، ووسائل الاتصال التي وحَّدت العالم. واليوم، هذا هو العالم الموحَّد بالقوة المهيمنة وما حولها، يُظهر عوارض أزمة، وهذه الأزمة التي تُسمى بعناد أعمى أزمة الطاقة. هي تمامًا أزمة منطق صيرورة التطور الاجتماعي نفسه، الذي يدعيه الغرب، أي: التصنيع، والإنتاجية ومجتمع الاستهلاك، والزعم بأن هذه هي نماذج الحضارة.

والحال تبرِز عوارض القلق هذه إثر الموجات الكبرى التي تشير إلى حركة النهضة في الشرق في عصرنا، وتطرح الصين ومِن حولها: فيتنام وكوريا وكمبوديا، وأهم الحركات الاشتراكية في الشرق للمناقشة: «حتمية النموذج الإنتاجية» وتقترح إقامة المشروع الاشتراكي في المستقبل على قاعدة الخصوصية القومية الثقافية لقطاعات العالم الرئيسية، ومن جراء ذلك تأخذ اشتراكية آسيا المبادرة ـ بجرأة ـ في النقاش حول عقبات ومآزق اشتراكية الغرب، المحصورة حتى الآن، بين الاشتراكية الإنسانية وما دُعي بتبسيطية مانوية «الستالينية»، مجبِرة بذلك التحليل النقدي على تناول الجوهر العميق بالذات للمشروع الاشتراكي بكلِّيته. هل أن الأمر يتعلق بالوصول إلى مستوى المعيشة في البلدان الرأسمالية، لا سيما الولايات المتحدة،

وبتحويل تملُّك الفائض إلى الطبقات الشعبية، أي العمال والفلاحين؟ أم أن الأمر يتعلق بالأحرى ببناء الإنسان الجديد لمجتمع المستقبل الاشتراكي انطلاقًا من تصور مشترك غير مانوي، مفضلاً المدى الطويل على مقارنة مسائل الاشتراكية في الحدود الكمية؟ واحتل الجدل الذي يمتد باتساع متزايد باستمرار أمام أنظارنا مركز الفكر والعمل الاشتراكيين في عصرنا، والمهم هو أن نرى بوضوح أن المبادرة في طرح المسألة، وكذلك أيضًا أول مثال لمشروع حل يطرح، يصدران عن الشرق، فالأمر يتعلق إذن بطريقة محددة بمبادرة تاريخية. إن الشرق الاشتراكي هو الذي يطرح مسألة طبيعة اشتراكية المستقبَل نفسها، وإنَّ اشتراكية الغرب هي التي يتوجب عليها التفكير في مختلف الاتجاهات الممكنة انطلاقًا من هذا الطرح للمسألة، واجدة تدريجيًا في فكر جرامشي، الذي سُفِّه زمنًا طويلاً، مرجعها الأوروبي النوعية.

وفي نفس الوقت، تُطرح «نهضة» العالم العربي في عصرنا كقطيعة، مع محاولات الاختراق من الحملة الصليبية حتى السويس، أي أنها تطمح بشدة إلى مزاوَجة الثقافة القومية مع القدرة السياسية لدولة مجموعة العالم العربي، وأصبح العالم العربي من جراء ذلك مدفوعًا موضوعيًا، لمجابهة الامبريالية في العمق. لقد شنت الدولة الصهيونية أربع حروب حتى أخذ الغرب علمًا من خلال مسألة النفط باستحالة الحفاظ على خط سياسي قائم على منطق الاحتقار، ومنذ ذلك الحين، أجبر استخدامُ النفط كسلاح سياسي من قبَل الشرق العربي الغربَ بما فيه من تيارات فكرية على التساؤل حول جوهر مشروع الغرب الحضاري. وبالتأكيد، كان هذا التساؤل ماثلاً بوضوح منذ ظهور الفكر الاشتراكي في القرن التاسع عشر متناولاً انحطاط البرچوازية، ومع ظهور الفلسفة النقدية للتاريخ في مطلع عصرنا، والتي تناولت انحطاط الغرب. ولكن قلما كانت هاتان المقاربتان، لا سيما الاشتراكية، تتصوران أن هذا العالم التابع، الغريب جدًا، عالم المصالح المهمشة في «الجانب الآخر من النهر»، سيستطيع يومًا نقل السؤال إلى قلب الغرب بالذات. هذا هو بوضوح، وبطريقة دقيقة، معنى المبادرة التاريخية المأخوذة من هذا المجال من قِبَل الشرق.

نحن بعيدون عن تصورات الغرب الأُولى بشأن هذا العالم الذي سُمّي ثالثًا، إلا أننا لسنا بعيدين بالقدر الذي يبدو لنا.

■ والاستغراب[٥]

كتبت صحيفة «**موند**» الباريسية: «لقد مات الاستشراق» وتعلن جماعة من المؤتمرين في المؤتمر التاسع والعشرين الدولي للمستشرقين: «الأزمة سياسية: إنها قبل كل شيء نتيجة تغير علاقات القوى على المستوى الدولي وتطور نضال الشعوب في آسيا في سبيل تحررها». ثم هناك بالطبع جوقة الاحتجاجات ضد عدم تماسك المنظمة والتعمق وقضايا أُخرى، غير أن الأمر الجوهري ليس هنا. إنه على وجه الدقة في القرار النهائي الذي يضع نهاية لحقبة، ويقرِّر أن يطلَق على المؤتمر القادم لـ «الاستشراق» اسم «مؤتمر العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشمالية». فهل يعني ذلك أن مستشرقي الغرب قد أعلنوا موت الاستشراق؟ وفي حال الإيجاب، لأي سبب فعلوا ذلك؟

بانتظار مكسيكو عام ١٩٧٨.

ماذا يعني ذلك؟

منذ مائة وخمسين عامًا كان الغرب يدرك الهدف الأساسي من هجمته المتسلطة التي باشرها منذ القرن الخامس عشر: الاكتشافات الكبرى عَبْرَ البحار، وصعود البورچوازية الأوروبية، والفلسفة العقلانية، والثورة الصناعية ـ بانتظار انبثاق الاشتراكية، كان العصر عصر المشاريع الاستعمارية الكبرى التي كانت تمهِّد للغزو الإمبريالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كان هناك عالم يفتح أبوابه بعد أن كان يُعتبر مغلقًا. عالم محبوس في حصونه، مرغم على أن يكابد في ما يمليه عليه الغرب المتسلط، ملزَم في أغلب الأحوال بأن يحدّ من هويته الوطنية ـ الثقافية.

---

(٥) المصدر: **الفكر العربي في معركة النهضة** ـ دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.

كان هذا الهجوم الشامل بحاجة للمعرفة. وكان ثمة فئتين سوف تهتمان بتقديمها هناك أولاً مؤرخون وفلاسفة وعلماء آثار واختصاصيون بالأديان تجمعهم مؤسساتهم العلمية. ونحن نعرف الأسماء الكبرى التي تميز إسهام الفئة الأُولى في إثراء المعرفة: من «جان ـ فرانسوا شامپوليون» حتى «چوزيف نيدهام»، تمكن مطلب رفيع جدًّا من أن يبني بصورة بالغة الاختلاف، لابد أن نشير إلى ذلك، رِقعًا كاملة من المعرفة التي بحوزتنا الآن عن التاريخ الذي عاشته أقدم الأمم والحضارات الأصولية لعالمنا.

ومع ذلك، فإن أيًا من هذه الأسماء الكبرى التي استَشهد بها لم تطرح نفسها ولم تكن تعتبر نفسها بوصفها «مستشرقة».

ومنذئذ، أين هو هذا «الباقي» كما يقال، أين هو حقل المعارف هذا الذي سيطلَق عليه اسم الاستشراق؟ ومن هم الناس الذين يعرِّفون أنفسهم بوصفهم مستشرقين؟ ما دامت المفاهيم الرفيعة من المعرفة والفكر لا تتعرف نفسها في هذه التسميات التي نقول عنها علمية بمعنى أنها صحيحة عالميًّا؟

هنا تتدخل الفئة الثانية، هذا «الخليط من جامعيين ورجال أعمال وعسكريين وموظفي إرساليات ومعلِنين ومغامرين... إلخ، أولئك الذين كان هدفهم الوحيد تعرف الأرض المعدة للاحتلال وغَزْوِ وعي الشعوب لضمان خدمة القوى الأوروبية بشكل أفضل». إزاء «الباقي»، إزاء «الآخر»، إزاء هذا العالم، هذه العوالم ثلاثة أرباع الإنسانية التي ليست هي بالعالم القديم «أوروبا» ولا بالعالم الجديد «أمريكا». وكان لابد من إعادة التجميع، في البداية (القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)، كان الشرق، (الشرق في نظر المستشرقين بالطبع)، ليس بالشرق الذي كان يعيش النهضة والثورة، شرق «محمد علي» و«عبد الكريم»، و«شرق ميجي» و«التايبنغ»، و«تركيا الفتاة» و«العِصيان الهندي الكبير»، ثم في المرحلة الثانية الأكثر معاصرة فقد غدا «العالم الثالث».

هذا الباقي كله، هذه الموسيقى الأُخرى، هذه العوالم الناهضة والثائرة هي الشرق، وعلى وجه الدقة شرق الشعوب والأمم والثقافات،

والحضارات الممتزجة بقوة برياح التاريخ الكبرى في هذه الحقبة التاريخية التي نعيش فيها، حقبة الثورات الوطنية الكبرى والاشتراكية.

كان ذلك أكثر مما يستطيعه الاستشراق. وكان لابد من القبول بالتحدث عن «علوم إنسانية». كما لو أن مجتمعات الشرق المعاصر ـ آسيا حول إطار التحرك الصيني، إفريقيا الشمالية وآسيا الغربية والجنوبية من حول إطار التحرك الإسلامي والعربي ـ كان ينبغي أن تكون مقبولة، كموضوعات للدراسة على أقل تقدير. لأننا في الحقيقة نستمر في التصرف، كما لو أن الجهد الضخم الذي حُقق في الثقافة والبحث العلمي والإعداد النظري في بلاد الشرق مُعد للإحصاء فقط، فأي دراسة لنقل حول نظرية الدولة والظاهرة القومية قبلت بإسهام المؤرخ التركي «نيازي بيركس» والجغرافي السياسي المصري «جمال حمدان» وعالم الاجتماع الهندي «رام كريشنامو كيري»؟ إننا نستمر في العناد، فالأشخاص المستشهَد بأسمائهم (في الهوامش) سيكونون أولئك الذين سيقبلون دراسة نهضة أممهم وثوراتها ومجتمعاتهم وفق المصطلحات والأطُر النظرية للإمپريالية الأمريكية المهيمنة: التثاقف، والبناء الوطني، والتحديث، والتطوير، والتعدد، والتنضيد الاجتماعي.. إلخ. وستظل النظرية: (النظرية الكبرى)، لتالكوت بارسونز Talcott Parsons سليمة، ونقية من أي تلوث يُحدثه بها الآخر، فلكلٍ نصيبه. وبإيجاز: ذلك هو التدبير الإلزامي الاعتباطي.

«علوم إنسانية» إذن لا «استشراق». فهذه صفحة قد طُويت، ولكن أية «علوم إنسانية»؟ اقتصاد، أم تاريخ أم لغويات، أم أنثروبولوجيا، أم فلسفة، أم علم اجتماع، أم علم البيئة، أم علم السياسة؟ كُلُّها بالتأكيد. ولكن بأي شيء تختلف هذه الدراسات؟ هل في الميدان العام لعلم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة المشترك بين كل المجتمعات؟

الآن اللغات والثقافات هي أُخرى؟ أُخرى بالنسبة لماذا؟ بالنسبة للغرب؟ ولكن أوَ ليس الغرب نفسه آخر بالنسبة للشرق، وما تسميه أوروبا وأمريكا الشمالية: الشرق الأوسط، أو ليس هو في آسيا آسيا

الجنوبية الغربية؟ وبأي شيء حقًا تُعتبر دراسة التصنيع في مصر والعراق والجزائر، أو دراسة الشعبية في أندونيسيا أو المغرب، أو دراسة الدين في العالم الإسلامي وفي اليابان، أو دراسة نمَط الإنتاج الاشتراكي في الصين وفي ڤيتنام وفي كوريا، أو دراسة الاندفاعة السكانية في علاقاتها مع البيئة والماء والتغذية في بنجلاديش، وفي تركيا، وفي تايلاند، بأي مقياسٍ تُعتبر دراسة هذه المشكلات أُخرى بالنسبة مثلًا للإقليمية في إيطاليا، والتوحيد الوطني في الولايات المتحدة، والتصنيع والاستقلال في فرنسا ونمط الإنتاج الاشتراكي في دول أوروبا الاشتراكية وغيرها؟ ألا يجب التزود بلغات ومعارف ثقافية أُخرى كالصينية والعربية واليابانية والهندية والسواحيلية كما يجب على علماء الشرق الذين يدرسون المجتمعات الغربية أو المذاهب العلمية القائمة أن يتقنوا الانكليزية والفرنسية والروسية والألمانية والإيطالية والأسپانية هم أيضًا؟ أليس على علماء الشرق أن يتكلفوا تكاليف باهظة للاطلاع على مختلف المعارف في الغرب وفي أوروبا وفي أمريكا الشمالية؟

هل سيكون علينا من أجل ذلك أن نؤسس «مؤتمرًا للعلوم الإنسانية في أوروبا وفي أمريكا الشمالية»، وأن نطلق على المختصين الذين سيهتمون بهذه العلوم اسمًا جديدًا هو المستغربون؟

أو لم يحِن أوان العمل باتجاه ما أطلق عليه: الجدلية الأصلية للحضارات؟ «ربما كانت المشكلة كلها تقتصر على الممارسات الفعالة للتواضع والحب الأخوي. إننا بحاجة إلى قناعة حقيقية تقوم على أساسٍ أن كل عنصرية، وكل العقائد المتعجرفة القائمة على التعالي الثقافي تشكِّل إنكارًا للعالم بوصفه مجتمعًا جامعًا».

ثانيًا: التحيزات الغربية حول مفهوم «التنمية»

■ تنمية أم نهضة حضارية؟[٦]

نقطة البدء في كافة البحوث المتعلقة بقضية، أو قضايا التنمية، أو

(٦) المصدر: **ريح الشرق** ـ دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣.

الإنماء يمكن أن نختارها في واحد من مستويين

(أ) **المستوى الوضعي التقليدي** المعمول به في العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية المعاصِرة، أي المعاصَرة، أي أن نبدأ من التسليم بأن عملية التنمية أو الإنماء هي في آن واحد ظاهرة طبيعية لا مفر منها من ناحية؛ ومن ناحية أُخرى ظاهرة لابد أن تتبدى بشكل أكثر حدّة في مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية في عصرنا.

(ب) **المستوى النقدي**: أي أن نتساءل عن الجذور التاريخية لظهور فكرة التنمية أو الإنماء، وكذا ارتباط هاتين الفكرتين ببنيان الفلسفة الاجتماعية السائدة في مجتمعات الغرب، ثم دراسة كيفية انتقال هذا الجو الفكري إلى مجتمعاتنا، مما يكشف عن مدى صلاحية هذه المفاهيم بالنسبة لقضايانا القومية، وكيفية استخدامها وتسخيرها لإنجاز مشاريعنا القومية، بدلاً من تحديد هذه المشاريع والخطط ابتداءً من طروح فكرية تهبط إلينا وكأنها مُنزلة، منزَّهة عن كل اعتبار حضاري وسياسي.

وبديهي أن عملية الاختيار بين هذين الموقفين لمفهوم التنمية أو الإنماء هي عملية الموقف السياسي الأساسي بالنسبة لمصير الوطن، قبل أن يكون موقف المفاضلة بين منهجين عمليين فحسب. فالسياسة هنا كما في سائر مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية لابد وأن تكون بالنسبة للموقف السياسي الموجِّه لانتقاء الفروض الاجتماعية والمنهجية، ومن ثَمَّ لتخطيط المشاريع التنفيذية، فإذا كان الهدف هو: مسايرة تجارب مجتمعات أُخرى فحسب على اعتبار أن مجتمعاتنا لا يمكن أن تهدف إلى أبعد من تقليد الغير، فكأن الموقف الأول هو المطلوب بكل ما يترتب عليه من نتائج واختبارات أو قرارات تنفيذية... إلخ. أما إذا كان الهدف هو تحقيق نهضة حضارية شاملة لمجتمعات أمتنا العربية، كما حدث أو ما زال يحدث في عدد من أمم الشرق المعاصر، فإنه يصبح لزامًا علينا أن نختار الموقف الثاني النقدي. وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن هذا الموقف النقدي لا تمليه علينا فقط احتياجات تحركنا القومي؛ بل إنه في الوقت عينه يمثل في الأساس الموقف العلمي المنهجي الأصيل، فالموقف العلمي يختلف جذريًا

عن السلفية الفكرية وعن مجرد النقل والتقليد، وإنما هو يهدف دائمًا إلى الإبداع ابتداءً من النسيج الموضوعي للمجتمع المطلوب تنميته وتطويره، وابتداءً من خصوصيته التاريخية.

كيف إذن؟ وفي أي إطار يمكن فهم عملية التنمية؟

(أ) إن أمتنا العربية تجمع بين عدد من أكثر مجتمعات وقوميات العالم قِدمًا وحضارة وكان لها عبر عشرات الأجيال إسهامات حيوية في تاريخ الإنسانية. إن عمق المجال التاريخي هذا يجعل من أمتنا، أُسوة بعدد محدود من الأمم العريقة في الحضارة وفي الاستمرارية التاريخية، نوعية لا ترضى للثورة الوطنية التحريرية هدفًا إلا النهضة الحضارية.

(ب) إن النهضة الحضارية تقوم على أساس تحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة عن إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من رؤية عربية، تجمع بين الخصوصية الأصيلة وبين الحياة المعاصرة في اتجاه مستقبلي متقدم.

(ج) يترتب على ذلك أن مجموع العناصر (نقول «العناصر» لا المنهج أو المفهوم العام) التي منها تتكون عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، يجب أن يُنظر إليها على أنها طاقم من الأدوات يُختار منها ما هو نافع، وبالقدر النافع فقط يضاف إليها ـ وهذا هو المهم ـ مجموعة العناصر والأدوات الدافعة إلى الإبداع الفكري والعلمي والقومي بُغية تحقيق الأهداف المرحلية التي تحددها السيادة العربية.

(د) إن هذا المشروع الحضاري العربي جزء من إسهام أمتنا العربية في تخطيط مستقبل الحضارة الإنسانية، لا بشكل المواكبة والتقليد، ولكن بصورة الإبداع الخلاق القادر على العطاء، وتجديد حياة الإنسانية في عالم الغد.. ومن هنا تبرز أهمية تحديد الاستراتيجية الحضارية التي عرضنا لعدد من نقاطها هنا في هذا البحث، وإن كانت أكثر شمولاً وعمقًا.

والجدير بنا هنا أن ندقق النظر في تأزم الحياة الاجتماعية والإطار الحضاري الشامل في المجتمعات الصناعية المتقدمة رغم استمرار جبروتها

السياسي والاقتصادي والحربي، إن اهتزاز أقوى مجتمع منها أثناء حرب ڤيتنام مثلاً، وموجة اليأس التي أصابت الشباب، وانتشار الفساد والعقاقير المخدرة، وعزل المسنين، وضعف العلاقات الإنسانية، ثم ضرب القيَم القومية والدينية والفلسفية والأخلاقية بواسطة الأجهزة الصهيونية، وانتشار الفكر الوضْعي السلبي الرافض، تمثل رِدَّة حضارية خطرة، لا يمكن بحال من الأحوال أن نحاكيها أو نقلدها كما يريده لنا العملاء الحضاريون.

إن جوهر أزمة الحضارة الغربية المهيمنة يحتم علينا أن نحدد منهج التنمية الاقتصادية والاجتماعية على أساس جادٍ وناضج يُبرز معاني التعبئة الوطنية، وسيادة القيَم الإنسانية، وانضباط عملية السلوك الاستهلاكي. فليس الهدف هو تقليد مجتمعات الغرب الرأسمالية أو الاشتراكية منها لا لشيء إلا لأننا لا نملك ما تتمتع به من فائض القيمة التاريخي، وكذا لأن كل مجتمع غربًا وشرقًا يتميز بخصوصيته التاريخية التي يجب الحفاظ عليها في التخطيط المستقبلي، اللهم إلا إذا كان الهدف هو إذابة القوميات في مجتمع أممي موحَّد تحكمه بطبيعة الأمر نواة مهيمنة من مركز التراكم التاريخي، أي من القلعة الأمريكية وحلفائها الضاربين في الأرض حولنا وخاصة في مواجهتنا.

وسوف يعني ذلك إحباطًا لأحلام وصولية كثيرة، وإلغاء مشاريع المنتفعين والسماسرة والعودة بمجتمعاتنا إلى حياة تمتاز بالتقشف، والتآخي الاجتماعي الفعال، والثقافة الإبداعية، بدلاً من سيادة الأفكار السمسارية البراقة، أفكار المنتفعين على حساب جماهير شعوبنا وكرامة أمتنا واستقلال أوطاننا.

وعلى هذا، يكون مفهوم التنمية في إطار نهضتنا الحضارية العربية أداة خاضعة وليس هدفًا. ومن هنا نتبين أهمية العمل الفكري القومي المرتبط أوثق ارتباط بجماهير الشعب وجيش الوطن، ولعل هذا ما تعنيه عبارة الثورة الثقافية، بها نعيد رجال الفكر إلى أرضيتهم الحضارية فينصهرون ورجال العمل السياسي القومي في أرضية وطنية شعبية مما يفتح أبواب النهضة الحضارية فتحًا.

■ الإبداع الفكري الذاتي(٧)

اللحظة التاريخية لطرح المسألة

إن بيان المسألة الخاضعة للبحث في اجتماع الخبراء الذي يضمنا، وأعني نقل المعارف، يذكِّر بمجموعة كاملة من الصياغات على النمط ذاته: نقل التكنولوجيا، وتحويل الأموال، إلخ. والانطباع العام عنها هو انطباع الفائض أو المصب، سلسلة من التراكمات نحو مناطق ذات مركز مشترك، سطح أو أكثر، عبر قنوات، وحسب إيقاعات يجب تعيينها فيُشار إليها عندئذ بكلمة الشروط.

وما يُفترض تحويله، والذي ندرس شروطه هنا بقصد تحسينها، هو المعارف وعَلينا أن نتساءل حول هذا المفهوم ذاته، والذي يغطي معطيات البحث العلمي في العلوم الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، كما يغطي وسائط تأمين الثقافة المتعلقة بنتائج هذه الأبحاث ونفكر بالطبع في التطبيقات التِّقنية لنتائج هذه الأبحاث، على مستوى تحسين وتطوير الإنتاج الاقتصادي، ووسائط وكيفيات العيش في المجتمع، وكذلك تطوير الشرط الإنساني في عصرنا.

إن العملية التي تصورنا بهذا الشكل تتضمن افتراضًا أول وهدفًا، وكليهما يؤلف المشروع العلمي للعملية ككل.

الافتراض الأول: هو أن الحافز في مادتي العلم والثقافة، هو حافزٌ بل هو مرْكز محرِّك، هو في الوقت ذاته مركز تكديس ودفع، دائِرةٌ حصينة مدعوة إلى الإشعاع والقولبة. وهدفًا هو: أن مركَّز التحفيز والدفع يعمل باتجاه تسوية المجتمعات الأُخرى، عبر الأوعية المتصلة التي تؤمِّن تحويل المعارف، والإنباء عنها، بقدر ما تكون الوحدات المختلفة التي يتألف منها العالم، ومختلف التشكُّلات القوية الاقتصادية والاجتماعية، متماثلة، ومن طبيعة واحدة، وقابلة للإبدال، ومن هنا، قابلة للتسوية.

---

(٧) نفس المصدر السابق.

ويتحدد المشروع العلمي بكامله كتوزيع أفضل وأكثر إنصافًا للمعارف العلمية والثقافية في العالم، شريطة أن يقوم مركز التحفيز، أعني الغرب أي أوروبا وأمريكا معًا، بقيادة العملية وتأمين «تعميم» العالم. وسواء أكانت هذه الرؤية على الطريقة الجديدة، رؤية سمحة، أو مشروعًا طوباويًا فإنها تتواصل على الأثر الناشئ، بشكل طبيعي من أسبقية الغرب منذ القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن العشرين. عندئذ يُفترض بالتساؤل أن يتناول المسألة ذاتها: أفلا يفترض بالعالم الذي نعيشه، بتحولات بِنيوية على هذا القدر من العمق، أن يثير تأملاً نقديًا، قادرًا على أن يقود إلى طرح للمسألة أكثر مطابقة للدَّيْنَمية الموضوعية للمجتمعات المعاصرة بالذات؟

وعِوضًا عن مفهوم «النقل»، يُفضل طرح مفهوم «الإبداعية»:

وترتبط الدرجة الأُولى بالطبع، وهي الأكثر ألفة، بعملية التحديث، والطليعة، والاكتشافات العلمية والثقافية في العالم كله. على هذا المستوى تُطرح مسائل الإبداع على الصعيد التَّقني. ويمكن أن يقال: إن أفضل المبدِعين هو من أُعد بشكل أفضل للإبداع. ومن المعروف أن المراكز الأكثر قابلية للإبداع الثقافي والعلمي هي بالتحديد: تلك التي أقيمت في البلدان والمجتمعات الأكثر تقدمًا من وجهة النظر الاقتصادية والعلمية، والتقنية، أعني منظومة أوروبا ـ أمريكا الشمالية، مع بعض الاستثناءات النادرة في مناطق أُخرى. إننا أمام تحقُّق بديهي، أمام تحصيل حاصل، تنغلق دائرته حتى قبل التطرق إلى التساؤل الذي يحدد بحثنا.

يجدر بنا إذًا أن نتقبل درجة ثانية للتساؤل، ألا وهي الإبداعية، في قاموس الخصوصية، أعني انطلاقًا من المناشئ الحضارية المختلفة، ومن المناطق الثقافية ـ القومية التي تؤلف كلاً من حضارات العالم الذي نعيش فيه، عندها لا تكون الإبداعية مرادفًا لـ «الطليعة»؛ بل يقوم هدفها كما تقوم النواة العميقة لتحفيزها على صيانة الهوية الثقافية ـ القومية لمختلف المجتمعات، بتحولاتها المعاصرة، والمستقبلية، وصيانة إسهامها في الحِصة العقلانية للعالم، وكذلك إيقاع وأسلوب هذه المساهمة. فليس عالم

المجتمعات المعاصرة سلسلة من الأسواق والوحدات التي تُرد إلى بعضها بعضًا، وتُفسح في المجال هكذا لكل الاستكمالات العزيزة على الوظائفية التي هيمنت طويلاً على العلوم الاجتماعية، إنما هو (أي عالم المجتمعات المعاصرة) مجموعة جدلية بالغة التعقيد، تقدم بنيتها حتى إطار النظرة المقارنة، سواء على المستوى النظري أم على مستوى التطبيقات، ومنها: تلك التي تتعلق بالعلاقات المتبادلة بين الإبداعيات الثقافية القومية التي يبدو لنا أنها تؤلف صياغة مطابقة لطرح المسألة التي يثيرها مفهوم «تحويل المعارف».

إن التفكير النقدي بعودته بالذات إلى بيان المسألة المسماة بـ «تحويل المعارف»، انطلاقًا من هذا الطرح الجديد للمسألة الذي اقترحناه هنا، إنما يتوجه بشكل طبيعي جدًّا إلى ما قبل هذه المفاهيم.

بالطبع إن تحويل المعارف، المعارف العلمية وكذلك تطبيقاتها التقنية، يشكل مجالاً فسيحًا تحت تصرف المجهود الفكري والتخطيطي في مختلف مجتمعات عصرنا، بقدر ما يكون العالم قد أصبح أخيرًا وللمرة الأُولى في تاريخ البشرية عالميًا، منذ أقل من نصف قرن، وذلك يرجع بالذات إلى الاتصال التوجيهي (Tele-communication)، والتطبيعات المعمِّمة للطاقة الكهربائية، والإلكترونية، والفيزياء النووية، وإدخال الجغرافية الاستراتيجية، ووسائل الإعلام الشعبية (Mass-media).

ذلك أن مسألة المعارف تؤدي بشكل حتمي إلى مسألة المعرفة. وإذا كان يجدر بنا أن نهتم بشكل طبيعي بشروط إنتاج مدونة المعارف البشرية، وشروط تحويل هذه المعارف بين المركز والسطح، ثم بين مختلف المراكز وبين مختلف السطوح، وكذلك من هذه السطوح بالذات، إلى مختلف المراكز... الخ. لابد ألا يصح منا أن نتساءل حول المضمون العميق لما هو بالذات موضوع بحث وتحليل لا تنْظير وإيصال. بكلام آخر: بماذا يتعلق الأمر؟ ما هي التساؤلات الكبرى التي تتناول العلاقات بين المعطى، أو العالم الظاهري من جهة، والتمثُّل المفهوم الممكن الذي يتخذه العقل البشري من جهة أُخرى؟ ما هي شروط حقيقية وموضوعية معايير

شرعية الأحكام الواقعية، وكذلك العلاقة بينها وبين الأحكام المعيارية؟ وهكذا تكون المسائل الكبرى في فلسفة المعرفة قد طُرحت: وعلى الأبستيمولوجيا أن تتمسك قدر المستطاع بإعطاء هيكلية متماسكة للبحث الذي يتناول المسائل الكبرى للفلسفة الدائمة (Philosophia perennis).

من «المعارف» إلى الـ «معرفة». لعل هذه هي الطرق المنعشة لبحث نقدي ذي أصوات متعددة يتقبل العمل في سبيل تحويل عُمقي للأساس المشترك للحصة الثقافية للمجتمعات البشرية، على عِظم تنوعها. بالطبع، ليست هذه هي المسألة التي تخضع مباشرة لملاحظتنا. ولكن يجدر بنا أن نحدد موقع التحليل الملموس في أفق واسع من فلسفة التاريخ، إذا أردنا أن نجيب، وحتى بطريقة ناقصة، عن البحث الثقافي لعصرنا.

■ **الثقافة والتنمية**(٨)

نقطة البدء في كافة اتجاهات الفكر الاجتماعي الغربي هي: أنَّ الغرب هو النمط الأمثل للتقدم منذ القرن الخامس عشر؛ وبالتالي، فإن الهدف: هو اللحاق به، أيًا كانت نوعية النظام الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو الفكري الذي تختاره مجتمعات القارات الثلاث إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وإن كان التأكيد دومًا على أن الاختيار الأفضل هو: اختيار المجتمعات الرأسمالية المندمجة في السوق العالمية.

ومما يدعِّم هذا الاتجاه المشترك لكافة مدارس الفكر والعمل المعنية بالدراسات الاجتماعية في الغرب أن الهوة التي تفصل بين المجتمعات الصناعية المتقدمة من ناحية، والمجتمعات المتخلفة أو النامية من ناحية أُخرى تزداد باطراد أو هكذا يبدو من دراسة مؤشرات مثل معدل النمو الكمِّي للدخل الفردي وتراكم المديونية، أو مؤشرات الإسكان والصحة، وكذا التعليم الأوَّلي ونسبة المشاركة في التجارة العربية. . . الخ. وهذه المؤشرات والمعدلات تُخفي في الكثير من الأحيان عوامل تكوينية مركزية

---

(٨) المصدر: **الإبداع والمشروع الحضاري** ـ دار الهلال، القاهرة، ١٩٩١، (**سلسلة كتاب الهلال**)، العدد ٤٩١.

من حيث التأثير على عملية التنمية، ألا وهي طموح وإنجازات المشروع القومي في عدد من الدول المحوَرية في القارات الثلاث، إما بشكل مطّرد (اليابان والصين)، أو في مراحل معينة من التاريخ الحديث المعاصر (مصر، الهند، الجزائر، البرازيل، نيجيريا، المكسيك، وبوجه عام شرق آسيا وخاصة كوريا)، وكذا الحصار المسلح ثم الهجوم المضاد بواسطة الحروب، والتوغل الاقتصادي والمالي والفكري، وتهجير العقول والأفراد، والتسلط على مسالك التجارة والتمويل على مستوى عالمي... إلخ.. من ناحية أُخرى، أي أن هذه الهوة التي تزداد اتساعًا والتي تبدو وكأنها تحُول دون اللحاق بركب التنمية والحضارة، بمعنى التحديث، تتم في فراغ خارج عملية التحليل الدقيق للواقع التاريخي المتحرك، وخاصة تفاعل وضع القارات الثلاث مع المركز الغربي المهيمن.

من هنا، على وجه التحديد، نشأ المفهوم المشترك لعملية التنمية ـ بما في ذلك المتغير الثقافي ـ في كافة مدارس الفكر والعمل في الغرب المعنية بهذه القضايا. إن هذا المفهوم يؤكد أولوية عملية الـ «نقل»، سواء أكان نقل العلوم والتقنية، وبوجه أعم نقل المعرفة ـ من المركز، أي الغرب، إلى الدائرة، أو الدوائر المحيطة، أي القارات الثلاث (آسيا، وأفريقيا، وأمريكا).

ولكن المهم أن نتساءل: لِمَ؟ ومن أين هذا الاختيار؟ أهو اختيار قائم على اعتبارات اقتصادية، أو منهَجية مجردة لا علاقة لها بالمؤثرات السياسية والاجتماعية المحيطة ولا بالخصوصية الحضارية ـ الثقافية ـ القومية التي صاغها التاريخ؟ إن قصْر الإجابة على التحليل الاقتصادي يمثل طغيان موجة التكنوقراط على الفكر السياسي القومي الذي يرتكز دومًا على التحليل في الأعماق، أي على البعد التاريخي ـ الحضاري لكلٍّ من المجتمعات موضع الدراسة، ومكان العمل.

ماذا، إذن في مقابل «النقل»؟

نقطة البدء، لو أردنا أن نخطط طريقًا مغايرًا لطريق النقل والتقليد إنما هي الذات: تحديد الذات القومية، والثقافية، والحضارية في

خصوصيتها، والانطلاق من هذه الذات، وإمكاناتها ومُمكِناتها وطاقاتها القابلة للتعبئة، والاعتماد على الذات في الأساس في علاقة معقولة رشيدة ناضجة بالوحدات الذاتية الأُخرى المتفاعلة في المضمار العالمي.

إن عنوان هذا الموقف السيادي في تحقيق عملية التنمية إنما هو الإبداع أي الإبداع الذاتي، حضاريًا، وثقافيًا، وقوميًا. ذلك في كافة المجالات، مجال الفكر، ومجال العمل. وإن إدراك أهمية الثقافة في مجمل عملية التنمية، وهو إدراك متزايد منذ نهاية الحرب العالَمية ودخول العالم في مرحلة تغيير مَساره التاريخي، تثير العديد من القضايا، والتساؤلات، يجدر بنا أن نشير إلى أهمها:

لعل القضية الأُولى هي تلك التي تكمن في مجال الأصالة في علاقتها بالخصوصية. وقد لعب المستشرقون، في غالبيتهم، وكذا قطاع واسع من علماء الأجناس والاجتماع المعنيين بالمجتمعات اللا - غربية، دورًا كبيرًا مؤثرًا في إعادة ضرورة دراسة هذه المجتمعات، من حيث أنها مغايرة للمجتمعات الغربية «الطبيعية»، إلى حَدِّ التركيز على مفهوم «الأصالة» - وكأنها الإطار الواسع الذي يمكن أن يجتمع في ثناياه مزيج من رواسب الماضي والمظاهر المختلفة من الحاضر، والخاضع للهيمنة الأجنبية.

وقد ذهب عدد كبير من هؤلاء العلماء إلى الأخذ بمفهوم ماكس ڤيبر، عن النمط المثالي Ideal type، وكأن لكل مجتمع متحدد روحًا مثالية يفرضها أو يقدمها التاريخ، وهي على تمايز محدد بالنسبة لكافة الذوات الأُخرى. والخطورة في هذا المفهوم - كما بينّاه مرارًا وتكرارًا، أسوة بمدرسة علماء الاجتماع الآخذين بالاتجاه التاريخي - هو أنه يرد كلًّا منها إلى جذور نفسية - عرقية، لا يستطيع التاريخ الموضوعي أن يؤثر عليها، إما بإعادة تشكيل بنائها التكويني تدريجيًا، أو بإقامة روابط التأثير، والتأثر الجدلي المشترك بينهما.

وهنا يجدر بنا ألا ننسى أن استعمال الأصالة على أيدي غالبية المستشرقين الغربيين وعلماء الأجناس والاجتماع في أيامنا يكرر ما تقدم به عدد من الماركسيين، ومعظمهم من الاتجاه التروتسكي اليساري الصهيوني،

باسم «الإنتاج الآسيوي». فإذا كان سُلَّم تطور أنماط الإنتاج في العالم اللاغربي لا يطابق ذلك الذي يعتبر طبيعيًا في العالم (الغربي)، فكان لابد إذن من اختراع سُلَّم آخر من التدرج ينطبق على المجتمعات الشرقية أي اللاغربية، وكذا أمريكا اللاتينية. والهدف من هذه المحاولة يختلف في الظاهر فقط عن تقديم مفهوم الأصالة. فنحن هنا بصدد مفهوم مضاد ظاهريًا، يهدف إلى جمع الشمل بين المجتمعات اللاغربية، ولكنه جمع الشمل بين مجتمعات لا طبيعية، أي تجميع مجتمعات «الأصالة» في سلم يتسم بالحصر النمطي Reductionism ويؤدي في نهاية الأمر إلى فصل العالم إلى قطاعين: قطاع المجتمعات الغربية، أي المجتمعات «الطبيعية»، وقطاع المجتمعات اللاغربية المغايرة، المتمحورة حول أصالتها واغترابها عن العصرية. محاولتان تكملان إحداهما الأُخرى إذن، ساعية إلى تحقيق مركَزة الغرب المهيمن ـ هذه المرة من زاوية الثقافة وإعمال الثقافة بشكل مركزي، في إدراك تباين مسيرات التطور الاجتماعي عبر التاريخ.

ثم هناك قضية هامة تعترض طريق دراسة مدى فاعلية الثقافة في عملية التنمية، وإن كانت أقل وضوحًا بكثير من العوامل الأُخرى، ألا وهي قضية أو مشكلة الأولويات.

ذلك أن عملية التنمية تقتضي ـ من حيث السياسة العملية ـ تحديد الأولَويات في مجتمع معين، وذلك لمرحلة معينة من تطوره، قد تَتخذ شَكْلَ الخطة لعدة سنوات، أو تقدير أعم بالنسبة للمرحلة التاريخية، وكذا الأولويات الأكثر دقة من حيث التنفيذ على مدى السنة الواحدة.

هناك أولاً تحديد أو تعريف مختلف أنواع الأولويات:

ـ سوف يميل البعض إلى إعطاء المكانة الأُولى للأَولويات النابعة من مجال الإنتاج الاقتصادي والنواحي العلمية والتقنية المصاحبة لها. ومن مثل هذا التطور تتبدى أمامنا مفاهيم مثل «الإنتاجية» و«الاستهلاكية» ثم «السعي وراء المتعة»، وشعار «الصغير هو الجميل»، وكذا الأنماط الفردية للتنظيم الاقتصادي، أسوة بالأنماط الجَماعية، وأنماط قطاع الدولة، . . . الخ

ـ وهناك أنصار منح الأولوية إلى البعد السياسي، إذ أنه هو الذي يحدد في نهاية الأمر سُلَّم الأولويات كما تقررها الهيئات والمؤسسات المختلفة في مختلف المجتمعات، ومن هنا تأتي التفرقة التقليدية بين الليبرالية والأوتوقراطية، بين الديموقراطية والديكتاتورية، بين الجماهيرية والاستبداد، بين الإجماع وقيادة النخبة. . . الخ.

ـ وهناك من يرى أن الأولويات تتحدد أولاً في مجال الثقافة والفكر والفلسفة والأيديولوجية والدين، ابتداءً من إطاراتها التكوينية الخاصة، ومن هنا تنبع المواقف التي تؤكد خصوصية المجتمعات الإنسانية وتمايزها إلى أمم ومناطق ثقافية أو جغرافية ـ ثقافية بما يواكبها من نظرات متخصصة للعالم في إطار الدوائر الحضارية الكبيرة التي تشمل هذه العناصر كلها.

إن الدراسة المقارَنة للأمثلة الرائدة في مجال أعمال العامل/البعد المتغير الثقافي في الظاهرة الإنمائية، وفي تطور المجتمعات المعنية تقوم على أساس منهج المقارنة ذات المغزى.

وباختصار شديد تُعني هذه العبارة بتسمية المنهج المختار إذ أنه لا يمكن مقارنة أية ظاهرتين على تباين تكوّن كل منها من الناحية التاريخية، أي بغض النظر عن الطابع الخاص لخصوصيتها، ولكنما يمكن أن تقوم المقارنة، بل ويجب أن تتحقق بين المجتمعات التي تنتمي إلى مجموعة واحدة، أو متشابهة من الوحدات الاجتماعية من حيث الانتماء إلى الإطارين الحضاريين الكبيرين في العالم، وإلى الدوائر الثقافية المتمايزة داخل كل من هذين الإطارين الحضاريَّين، وأخيرًا وليس آخِرًا نمط ونوع المجتمع القومي موضع الدرس. إن إهمال هذا المنهج لصالح المقارنة المفتوحة على كل الاحتمالات وبين مختلف الوحدات المتباينة أحيانًا بطريقة جذرية يؤدي إلى خليط لا أول له ولا آخر مثلما يحدث عندما نسمع الأسئلة المترددة في الكثير من الأحيان: «لِمَ الفوضى في مواصلات القاهرة وكالكتّا، لو قارناها بالنظام المتواجد في باريس أو لندن؟»، «لِمَ التباين بين مكانة الدين والفلسفة في الصين بالمقارنة مع إيطاليا وأثيوبيا؟». «كيف يمكن مقارنة الهيكل التصنيعي والتقني في اليابان بما هو قائم في فنزويلا؟»، «كيف

يمكن المقارنة بين تعدد الثقافات والقوميات في إطار دولة واحدة كالهند، مع ما هو قائم في الاتحاد السوفيتي، والولايات المتحدة؟»، إلى غير ذلك من محاولة إقامة المقارنات المفتعلة التي لا تفضي إلى نتيجة، اللهم إلا اليأس والتعجب، والانبهار الزائف، وبالتالي استمرار الأزمة.

من أجل هذا، يمكن أن تتكوَّن مجموعة أُولى من الدراسة التحليلية المقارنة للمتغير الثقافي في القاهرة والإنمائي في قلب أعم المجتمعات القومية للحضارة الشرقية، ولنقل مثلاً بين مصر، وإيران، والصين واليابان.

التحيز الغربي في تفسير المعجزة اليابانية

في دراسة هذا المثل العملاق للتحديث والتغيّر الشامل في قلب مرحلة تغيير النظام العالمي، نرى أن السيل الجارف للمحاولات والدراسات والتحليلات الذي يتدفق من الغرب منذ حين، وخاصة منذ أزمة البترول، يحارب في جبهتين: جبهة أُولى، بطبيعة الأمر: ألا وهي أن التجربة اليابانية تمثل أبرع نوع ونمط من نقل العلم ونقل المعرفة وخصوصًا «نقل التقنية» أي أن اليابان هو «الناقل الأمثل».

هذا المنحى الأُول، يمثل على وجه التحديد «اتجاه التحديث»، أي اتجاه التنمية بواسطة النقل، وإن كانت هذه التنمية ليست تابعة، وقد استجابت له قطاعات واسعة من رجال الفكر والاقتصاد في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بادئ الأمر، وكذا في أمتنا العربية حتى بداية السبعينيات، هانحن ذا قد وصلنا إلى مفتاح اليابان الغامض، إلى نتاج ثورة «ميجي»، إلى البديل الناجح لمحاولة محمد علي، إلى إيجابية الشرق الحضاري بشرط أن يتم تقليد الغرب على أحسن صورة وأدق تخطيط بوجه شامل لا يترك مجالاً للشك في أن التغريب هو الطريق، والتقليد هو المفتاح، والمغايرة أو الخصوصية هي الوُجهة التي لا تؤدي إلا إلى المأزق والفشل والأزمة. تمت الدائرة من مُنَظِّري التغريب في الغرب المهيمن إلى تلاميذهم ورجالهم أنصار النقل والتقليد والتبعية في الشرق، وذلك باسم «التجربة اليابانية» كما أراد السواد الأعظم من التكنوقراط أن يَفهمُوها آنذاك.

ثم جاءت الموجة التالية على أزمة البترول بعد حرب أكتوبر، وظهر بوضوح أن الصيغة اليابانية ـ داخليًا وخارجيًا ـ لا تمثل نقلاً للصيغ الغربية. فمن الناحية التكوينية الداخلية، أي من حيث نوعية نمط الإنتاج، اتضح بجلاء أن الرأسمالية اليابانية بوجه عام، وخاصة القطاع الصناعي منها، وأيضًا المالي، يعمل بطريقة مغايرة، بل ومغايرة كيفيًا وبشكل تام لأنماط الغرب سواء في أوروبا أو في أمريكا من حيث تفضيل استثمار الأرباح بشكل مكثف في البحث والتنمية الاستراتيجية العلمية والتقنيَّة والصناعية على توزيع الأرباح ورفع سعر الأسهم بالمضاربة المصرفية، وتفضيل ضمان العمل بالنسبة لكافة العاملين في المؤسسات الكبرى، ولو بواسطة نقلهم إلى وحدات غير وحدات العمل الأصلية، وتخفيض الأجور في نهاية مرحلة العمل على البطالة وإرهاق الدولة بمصاريف الدعم للعاطلين والهامشيين. وكذا الشيوخ، وضبط الفوارق بين مختلف مستويات الأجور: من رئيس مجلس الإدارة إلى مساعدي النظافة بحيث لا تتعدى حدود المقبولية النفسية، وتواجد هيئة المديرين بين رجالهم من العمال والمباشرين بشكل متصل، بُغية صياغة الوحدة العاملة الفعّالة دون البيروقراطية والإدارة المكتبية من فوق. ثم ربط كل هذا بحب الوطن، والولاء لليابان، ومستقبل اليابان، ومجد اليابان، لا بفكرة الربح والاستهلاك والتفرُّد، والأنانية، وهي القيَم التي اتصفت بها الرأسمالية في الغرب ولا تزال، في عصر هبوط معدّل نموها في أوروبا الغربية الآن.

ثم تساءل المفكرون والباحثون ورجال العمل عن أسباب هذه الظواهر الغريبة: هل الرأسمالية اليابانية تتصف بلعبة داخلية لم يفهمها الغرب، أو قطاعات الشرق الأُخرى؟ أي أن نهج اليابان ـ من يدري! ربما ليس «مقلِّدًا»؟ وإن لم يكن الياباني مجرد مقلد لما قَبلَه، فما هو؟

وهنا بدأ العد التنازلي من سيادة مفهوم التقليد بشكل مطلق لتفسير سيادة الظاهرة اليابانية، إلى بوادر استعمال مفهوم الخصوصية لإدراك ما هو كامن وراء الترسانة الجبارة التي بدأت تزلزل أركان الهيمنة الغربية في الاقتصاد العالمي كله، استنادًا إلى موارد الطاقة العربية ـ الإيرانية ـ الإسلامية.

إن تحليل الظاهرة اليابانية الخارقة يجب أن يتمركز حول العناصر أو المحاور التالية، النابعة من صياغة خصوصية اليابان التاريخية على وجه التدقيق:

تتكون اليابان من مجموعة من الجزر حول جزر رئيسية ثلاث، ظلتْ على منأى من الغزوات بشكل متفرد عبر التاريخ، اللهم إلا من ناحية كوريا.

ومعنى هذا بدقة، أن اليابان ظلت في عزلة تامة عن كل ما عرفه، مثلاً، العالم العربي والأُمّة الإسلامية من غزوات بالسلاح منذ القرن التاسع، وهو أمر ضئيل نسبيًا لو قارناه، مثلاً، بتاريخ مصر منذ غزوات الهكسوس حتى عبور أكتوبر ١٩٧٣. إن هذه الظاهرة متفردة حقيقة بالنسبة لمجتمعات الحضارة الغربية، وليس فقط بالنسبة للمجتمعات الشرقية. إنها ظاهرة فريدة حقيقية، مكّنت اليابان من الدرع الواقي الجغرافي والتاريخي معًا الذي عزلها عن التأثير الأجنبي ـ اللهم إلا تأثير الصين وكوريا والبوذية، وهي تأثيرات شرقية آسيوية مواكبة له ـ حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن خلال هذه العُزلة الجغرافية التاريخية معًا، تكوَّن إطار صياغة الخصوصية اليابانية المتفرِّدة في شعورها ومنظورها ومفهومها بالنسبة لكل الخصوصيات الأُخرى، وهي تنظر صامتة ساخرة من دعاة النقل والتقليد، الذين اعتبروا اليابان مستعمرة غربية مثل العديد من الضِّياع غير المعروفة التي سيطر عليها الاستعمار الغربي بين القرن الخامس عشر والقرن التاسع عشر. ومعنى هذا التفرُّد الجغرافي التاريخي أن جوهر خصوصية اليابان يكمن في قوة الوحدة الوطنية، ووضع الاتفاق الوطني Consensus فوق أي اعتبار آخر إلى حد تقديس مفاهيم الوحدة القومية والوفاق القومي. ولكن هناك معطيةٌ آخرى غاية في الأهمية ذلك أن اليابان تتكون من جزر بركانية، كانت تحتوي على القليل النادر من المواد الغذائية، ولا تحتوي مطلقًا على مواد الطاقة. ومن هنا تشكل نمط الحياة الفردية والاجتماعية في اليابان على السيطرة على البحار المحيطة للصيد والمعيشة، والاعتماد على تحويل كل ما ينبت على أرض اليابان البركانية من خضرة نادرة، وجذور، وكافة أنواع النباتات حتى التي تبدو بعيدة عن المألوف تحويلها بالطهي البخاري إلى مشهيات

ومشروبات ساخنة كحولية لمحاربة البرد الشديد، والاعتماد على نتِاج البحار، ومعنى هذا أن الادخار الداخلي في اليابان، على أساس حياة التقشف هذه، بلغ مستوى رفيعًا جدًا أسوة بالصين.

وقد حاول محللو الغرب تفسير هذه الظاهرة بأنها نمط الحياة الكونْفوشية Confucius وحاولوا أن يفسروا بها ظاهرة النمو الصناعي المطّرد في عموم أقطار شرق آسيا، من كوريا حتى جزر المحيط الهادي شرقي أندونيسيا، والواقع أن تأثير أفكار «كونفوشيوس» والاعتماد على الجماعة، واحترام سلَّم الأولويات العائلية والقومية، والعمل الدائب - تلعب ولا شك دورًا هامًا في الصين وكوريا واليابان، ولكنها ليست عامة العامل الأوحد، لأن خصوصية كل من اليابان وكوريا والصين متباينة تمامًا، وهي مختلفة تمامًا أيضًا عن خصوصية فيتنام، ولاوس، وكمبوديا، وتايلاند، والفلبين، والملايو، وسنغافورة، وأندونيسيا.

إن التفسير على أساس «روح الكونفوشية» هو تفسير نابع من تأثير مفهوم «النمط المثالي» لماكس ڤيبر، وليس عن دراسة دقيقة لخصوصية كل من هذه المجتمعات القومية العريقة في الحضارة.

والمحور الثالث يتمثل في أنه من أجل تحقيق هذا الانتقاء النقدي الفعال لصالح الترسانة اليابانية لا بد من موقف بالنسبة للعالم المحيط، يتشكل حسْب احتياج تطوير هذه الترسانة الداخلية، فإذا كان ثمّة ثغرة، كما حدث بالنسبة للمواجهة مع روسيا القيصرية في بداية القرن العشرين، يمكن الانقضاض وكسر السياج المحيط كما حدث في انتصار اليابان عام ١٩٠٤ - ١٩٠٥، وكما حدث أثناء بناء الامبراطورية اليابانية بين ١٩٢٠ و١٩٤٥، وفي تدمير الأسطول الأمريكي في المحيط الهادي في «پيرل هاربَر». وإذا كان ميزان القوى لا يسمح بذلك، فيجب الارتداد إلى مستوى «السياسة الهادئة» المتجاوبة ظاهريًا مع مقتضى الأمر حتى تتغير الأمور، فتستطيع اليابان أن تستعيد مكانتها في النظام العالمي. وهذا ما حدث بالضبط بعد هزيمة ١٩٤٥ النووية حتى ظهور بوادر التجديد السياسي عام ١٩٨٢ لاستعادة المكانة القيادية لليابان.

ولو أجملنا القول في الجمع التحليلي بين هذه المحاور الثلاثة لخصوصية اليابان، لأدركنا أن العامل أو المتغير الثقافي ـ الحضاري يلعب الدور التكويني المركزي لتحديد هذه الخصوصية، وهي خصوصية المجتمع القومي، الذي بلغ أوج النجاح في عملية التحديث، وقمة تحقيق عمليات النمو العاجل والناجح والثابت والمطّرد في تاريخ العالم الحديث.

(٩) هذا العنوان من وضع معدّ النصوص، أما مصدر النصوص فهو: دراسة بعنوان «الثقافة والتنمية» في كتاب «الإبداع والمشروع الحضاري» ـ دار الهلال، القاهرة، ١٩٩١ (**سلسلة كتاب الهلال**)، العدد ٤٩١.

المراجع العربية والأجنبية

أولاً: العربية

(١) **الفكر العربي في معركة النهضة** - بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨ (طبعة ثانية).

(٢) **نهضة مصر** - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

(٣) **ريح الشرق**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

(٤) **تغيير العالم** - عالم المعرفة، الكويت: ١٩٨٥.

(٥) **الشارع المصري والفكر** - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

(٦) **القومية والاشتراكية** (الكتاب الثاني من «الجدلية الاجتماعية») - القاهرة: دار المستقبل العربي - ١٩٩١.

(٧) **الإبداع والمشروع الحضاري** (كتاب الهلال) - القاهرة: دار الهلال، ١٩٩١.

(٨) **تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي** (ندوة) القاهرة: - دار شهدي للنشر، ١٩٨٨.

(٩) **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي** - الكويت: جامعة الكويت - ١٩٧٥ (طبعة أُولى).

(١٠) دورية «**الفكر العربي المعاصر**» - بيروت: العدد الثاني عشر، أيار ١٩٨١.

ثانيًا: الانكليزية

(1) Project on Socio-Cultural Development Alternatives in a Changing World. SCA-Final Report.

ثالثًا: الفرنسية

(1) La Dialictique Sociale, Paris: le Seuil, 1972.

٣ ـ اشكالية التحيّز في فكر أربعة مفكرين مصريين:

د. جلال أمين ـ د. عبد الوهاب المسيري ـ

أ. طارق البشري ـ د. سيد دسوقي

أ. إبراهيم بيومي غانم

تمهيد

يشير مفهوم «التحيز»[1] في العلوم الاجتماعية إلى أن مناهج

---

(١) لم أعثر في كتب الأقدمين على مفهوم للتحيز بالمعنى المستخدم في هذا البحث ـ أو في غيره من البحوث الأخرى المقدمة في الندوة ـ ويبدو من ذلك أن الأقدمين لم يستخدموه كمفهوم تحليلي أو كأداة منهجية، ومن ثَم فإن الفضل سيرجع إلى «ندوة التحيز» ومنسقها الدكتور عبد الوهاب المسيري، في وضع علامة بارزة في التأريخ لهذا المفهوم الجديد، رغم قِدَم موضوعه. لقد وردت مادة «حوَز» ومنها الحيِّز، وهو «عبارة عن المكان أو تقدير المكان»، كما عَّرفه سيف الدين الآمدي في كتابه «**المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**»، تحقيق د. حسن الشافعي (القاهرة ب.ن. ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣/ ص ٩٦). أما الجوَيني (إمام الحرمين) في كتابه «**الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**»، (القاهرة: ١٣٦٩ ـ ١٩٥٠/ ص١٧) فقد قال: «كل ذي حجم متحيز». بينما لم يذكر الخوارِزمي شيئًا عن «التحيز» في كتابه «**مفاتيح العلوم**» (القاهرة: دار النهضة، ب ت)، رغم أنه عرض في هذا الكتاب لشتى فروع العلم وسرد أهم المصطلحات التي يكثر ـ أو كان يكثر ـ ذكرها في كل فرع منها، وعلى أية حال فإن المعنى الذي ذكره الآمدي، والذي ذكره الجويني ليس هو المقصود في سياق الحديث عن التحيز بالمعنى الذي طرحته هذه الندوة.

وأدوات هذه العلوم ليست مطلقة أو عامة، كما أن النتائج التي يتم التوصل إليها باستخدام تلك المناهج والأدوات ليست صالحة لكل زمان ومكان، ولكنها متحيزة ـ من حيث الصلاحية ـ في إطار اجتماعي، وسياق زماني محددين، أي أن الإنسان لا يملك إلا أن يكون متحيّزًا، وذلك بحكم عوامل متعددة مثل التاريخ، والدين، والتراث والوضع الطبقي، والمناخ الثقافي، ومن ثَم «فموضوع» التحيز يكاد أن يشمل كل مجال للإنسان فيه رؤية ورأي، أو نظر وموقف، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية على اختلاف فروعها، إذ هو ـ أي التحيز ـ لصيق بها، ويستيقنه كل باحث أو عالم في قرارة نفسه، ولا ينفي وجوده أن يُنكره البعض باسم «موضوعية» العلم أو حياده.

إن إدراك التحيز في أي مستوى من مستوياته الظاهرة أو الكامنة ـ الإيجابية أو السلبية ـ من شأنه إن يُسهم بدرجات متفاوتة ـ في نقد المناهج والنتائج والمقولات النظرية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية الغربية التي تُضفي على نفسها صفات الحياد والموضوعية والعالمية، هذا من ناحية، كما يسهم في الوصول إلى فهم أفضل لواقع مجتمعاتنا العربية والإسلامية وقضاياها، المختلفة من ناحية ثانية، وفي تطوير علومنا الاجتماعية على نحو يتلاءم مع هذا الواقع بحيث تكون متحيزة له، لا ضده، من ناحية ثالثة.

وقد أخذ إدراك التحيز في التاريخ الثقافي والفكري الحديث لمصر ـ وبعض البلدان العربية والإسلامية ـ عدة أشكال مختلفة. ومن أهم الظواهر الدالة عليه ظاهرة تحول بعض كبار المفكرين والمثقفين من «العَلمانية» ـ أو الدُّنيوية ـ إلى الإسلام وأصوله، كإطار مرجعي، ومصدر معرفي، وأيضًا كتُراث حضاري، وخبرة تاريخية، وذلك بديلاً عن الأُطر المرجعية، والمصادر المعرفية للنموذج الحضاري الغربي، أو تلك التي سبق لهم أن صانوا على أساسها نظرياتهم وأطروحاتهم الفكرية والسياسية المتعلقة بمشروع النهضة أو بكيفية تحقيق التقدم، سواء منهم من كان يدعو إلى تبني النموذج الغربي في وجهه «الليبرالي ـ الرأسمالي» أو من كان يدعو إلى تبنيه في وجهه «الشمولي ـ الاشتراكي».

وبعبارة أُخرى يمكن القول أن ظاهرة التحول المشار إليها هي أحد أنماط التعبير عن إدراك النُخبة الفكرية المثقفة للخصوصية الاجتماعية والحضارية، وفي الوقت نفسه هي أحد أنماط التعبير عن إدراك هذه النُخبة للتحيز المضاد لتلك الخصوصية، ورفض الاندماج في الآخر الغربي.

والهدف الرئيسي من هذه الدراسة الموجزة هو تقديم خلفية عامة حول عملية إدراك التحيز في الفكر المصري الحديث والمعاصر. فنعرض أولاً للاتجاهات الأساسية التي تبلورت خلال الحقبة الليبرالية بخصوص إدراك «التحيز»، ثم نتناول بعض النماذج المعاصرة وخاصة من بين أولئك الذين خاضوا عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام، ثم نختم بعدد من الخُلاصات العامة حول هذا الموضوع.

اولاً: ثلاثة اتجاهات في إدراك التحيز

إن الحديث عن قضية التحيز وإدراكه لدى النُخب الفكرية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية هو جزء من قصة الصراع الحضاري الشامل بين الشرق (الإسلامي) والغرب (الأوروبي) وفي مصر يمكن أن نميز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية في إدراك التحيز وذلك على النحو التالي:

الاتجاه الأول: هو اتجاه التحيز للذات الإسلامية والحضارية، والإيمان بالتميُّز والثقة بالنفس، وهذا هو الاتجاه الإسلامي، الذي نجده يؤكد على فكرة الاستقلال الحضاري، والإيمان بشمولية الإسلام ومرجعيته العليا وقد أدرك أنصار هذا الاتجاه منذ البداية أن ثمة محاولات دؤوب تسعى للقضاء على الهوية الذاتية، وأن «الغرب» هو الذي يقوم بهذه المحاولات إما بطريق مباشِرة، أو غير مباشِرة من خلال أتباعه والمؤمنين به.

وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه نظرة شاملة سنجد أن به عدة تيارات متباينة فيما بينها من حيث مجال اهتمام كل منها، وتبعًا للقضية التي شغلته، والمرحلة التاريخية التي عمل في إطارها، فهناك عل سبيل المثال:

تيار الفكر الدفاعي، والتيار السلفي، والتيار الإصلاحي، والتجديدي.

والاتجاه الثاني: هو الاتجاه التغريبي، وقد أدرك أنصاره «الخصوصية» باعتبارها نوعًا من الانغلاق والجمود، ومن ثَم يهدِروها في إطار توجههم الأساسي نحو الغرب، وإيمانهم بأنه ـ أي الغرب ـ هو مستقبل العالم، وتحت تأثير انبهارهم بحضارة الغرب الحديثة، وأزْوِرارهم عن تراث أمتهم وحضارتها، غفلوا عن إدراك التحيزات التي انطوت عليها أفكار الغرب وقيَمه ورؤاه للعالم وللحياة بصفة عامة.

ويمكن القول أن رؤية هذا الاتجاه قد تأسست على ثلاثة افتراضات ـ أو مقولات ـ أساسية هي:

١ ـ فقدان الثقة بالدين والحضارة الإسلامية وتراثها جملة وتفصيلاً.

٢ ـ التسليم المطلق بالغرب، وما يمثله من حضارة مادية متقدمة ومسيطرة.

٣ ـ ممارسة النقد من جانب واحد، وهو نقد الذات الحضارية، وتمجيد الآخر (الغرب).

وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه نظرة شاملة ـ أيضًا ـ فسوف نجد أنه يضم عدة تيارات متباينة فيما بينها من حيث مجال اهتمام كل منها، والقضية التي شغلته، فهناك على سبيل المثال: تيار هجومي كان يبشر بالغرب، وتيار عقلاني عَلماني، وآخر سياسي ليبرالي يسعى لعَلمنة الحياة في كافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

أما **الاتجاه الثالث**، فهو الذي يمثله المتحولون عن التغرُّب والعَلمانية إلى الإسلام، أو هو ـ على حسَب شريعتي ـ اتجاه «العودة إلى الذات» وإعادة النظر في التحيز المضاد لها. فقد وصل بعض المخلصين من رموز التغريب والعلمنة إلى مرحلة من التأزم الفكري، بعد أن هالهم الفشل الذريع الذي أصاب أفكارهم ولحق بآمالهم ودعاواهم من أجل التقدم عن طريق اقتفاء أثر الغرب وتقليده، إذ وجدوا أن محاولاتهم من أجل هذا التقدم لا تسير وفقًا لسنة النشوء والارتقاء؛ بل تخضع لسنة التدهور

والانحطاط، والأهم من ذلك أنهم وجدوا أنفسهم جزءًا من المشروع الحضاري الغربي، وفي موضع يجعل منهم أداة من أدواته في صراعه الممتد ضد المشروع الحضاري الإسلامي.

وقد بدأت عملية التحول المشار إليها في الظهور مع بداية الثلاثينات[٢]، وهي الفترة نفسها التي شهدت أقصى ازدهار للاتجاه التغرُّبي العَلماني في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية في مناخ التجربة الليبرالية التي كانت قد بدأت في ظل دستور سنة ١٩٢٣.

ويمكننا أن نلتمس الآلية الأساسية لعملية التحول في «النقد» الذي مارسه عدد من المخضرمين في المناداة بالتغريب، ومن الذين أفنَوا زهرة شبابهم في الاعتقاد بأن اقتفاء أثر الغرب ونقل حضارته وتقليده في كل شيء هو سبيل النهوض والتقدم. ومن أبرز هؤلاء: منصور فهمي، وإسماعيل مظهر، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين. ولن نتناول تجربة كل منهم في التحول بالتفصيل، بل سنكتفي بتقديم خلاصة مكثقة توجز لنا الدلالة الأساسية لتجربة كل منهم[٣].

فـ «**منصور فهمي**» بدأ حياته العملية تغريبيًّا، منتقدًا تصور الإسلام للمرأة ودورها في المجتمع، وذلك في رسالته للدكتوراه بالسربون. ولكنه بعد أن راجع أفكاره وأعمل فيها «النقد» وجد أنها لا تصلح لمجتمعه ووجد أن ثمة عيوبًا كثيرة في حضارة الغرب ومُنجزاتها التي لا يمكن قبولها بالجملة، يقول: «نحن وَفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي لا نقبل عيوب الحضارة الغربية، وإن أكثر نظم الغربيين لا يُجدي في رفعنا وإسعادنا وقد يعود علينا بالشَّقوة والخُسران.. ليست بيئتي هي بيئة الغرب». وفي إحدى مساجلاته مع طه حسين قال ـ بعد أن أكد رفضه

---

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه الجزئية أنظر:

ـ إبراهيم البيومي غانم: **الفكر السياسي للإمام حسن البنا** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٤١٢ ـ ١٩٩٢) ص ١٢٤، ص ١٢٥.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٢٥ ـ ص ١٢٩، حيث توجد تفاصيل أخرى حول كل نموذج من النماذج المذكورة.

للغرب كنموذج يُحتذى: «عفوك اللهم وهُداك، إن نفسي وعقلي ما زالا راغبين عنها ـ أي حضارة الغرب ـ بل إن النفس لتدعوني أن احتفظ بالخصائص التي أراد الله أن يميز بها أمة أنا من بنيها».

أما «**إسماعيل مظهر**» فقد بدأ حياته هو الآخر مبشرًا ليبراليًا، وكرَّس جهوده للترويج للدَّارونية التَّطورية، وتأثر بيعقوب صروف، وبخاله أحمد لطفي السيد، وحاول استخدام أنماط أوجست كونت (اللاهوتية الميتافيزيقية ـ الوضعية) وأصدر **مجلة العصور** لتحمل لواء العَلمانية والتغريب والتنديد بأنماط التفكير الديني، ولكنه بدأ في مطلع الثلاثينات يراجع نفسه، وينقد ذاته، فأغلق **مجلة العصور** سنة ١٩٣١. وبعد أن رأس تحرير **مجلة المقتطف** سنة ١٩٤٥ كتب يقول: «ينبغي لكل عربي أن يكون مثَله الأعلى آداب العرب، وآداب الإسلام، وسياسته الدُّنيوية سياسة العرب، وسياسة الإسلام، فإذا قال أحدنا جامعة عربية فإنما يعني جامعة إسلامية روحها العربية، وكل قول يباين هذا القول خطأ، وكل منزع يخالف هذا المنزَع شعوبية خسيسة».

وكان **محمد حسين هيكل** من رواد التغريب في الفكر والثقافة والسياسة حتى سنة ١٩٣٣ تقريبًا، وأضنى نفسه في الدعوة إلى الفِرعونية خلال العشرينيات أثناء رئاسته لتحرير **جريدة السياسة**، ولكنه استطاع أن يعيد النظر في بنائه الفكري بصورة شاملة، وتحدث ـ بشجاعة ـ عن أزمته وأزمة جيله من المثقفين الذين تعلموا في أوروبا، وصدَّقوا شعاراتها من العلم، والحرية، والإنسانية. وانتهى إلى ملاحظتين أساسيتين: الأولى هي أن الغرب يعاني من أزمة روْحية خانقة، والثانية هي: الاتجاه المريب للسياسة الغربية التي تدعم النشاط التنصيري في مناطق مختلفة من البلدان الإسلامية، وقد عبر عن مسيرته وتحوله في أكثر من مناسبة، ومن ذلك قوله: «حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية، وحياته الروحية لنتخذها جميعًا هدى ونبراسًا لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبِته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه، ولا تنبت الحياة فيه، وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر، فإذا الزمن، وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد

من سبب قد يصلح بذرًا لنهضة جديدة. فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر».

أما «**أحمد أمين**» فبالرغم من أن تجربته مختلفة عن النماذج السابق ذكرها، إذ هو أقل منهم توغلاً في الأيمان بالغرب وحضارته، إلا أنه قد عبَّر هو الآخر عن اقتناعه بخطأ التغرب وتقليد حضارة الغرب الحديثة؛ بل إنه أعلن عن شكوكه في حقيقة «تقدم الغرب» ففي كتابه «**الشرق والغرب**» ذكر أنه دعي عام ١٩٤٧ للاشتراك في مؤتمر الدائرة المستديرة في لندن لبحث مشكلة فلسطين، وإن زيارته تلك قد أثرت في تحديد مشاعره نحو الغرب، وقال: «أخذت أشك في صحة الاعتقاد السائد بتقدم الغرب على الشرق في مضمار الحضارة» وتساءل: «إلى أي حد تتصل الحياة الجديدة والأنظمة التي جاءت بها الحضارة الأوروبية بتقدم الإنسانية؟ وهذه الأنظمة في الحضارة الأوروبية، إلى أي حد ترتبط بخصائص الأوروبيين وروحهم؟ وإلى أي حد ترتبط بخصائص الشرقيين وروحهم؟ وهل يستطيع «الشرق» أن يقوم بحضارته الجديدة من غير أن يتقيد مطلقًا بما وصل إليه الغرب؟(٤)».

وبغض النظر عن مدى اكتمال تلك الانتقادات التي وجهها للغرب أولئك الذين خاضوا عملية التحول، فإنها عبرت في مغزاها العميق عن تضعضُع مركزية الغرب ومثاليته في أذهان المؤمنين به والداعين إلى تكرار تجربته في مجتمعاتنا.

ومن الملفت للنظر أن عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام وإدراك التحيز المضاد للذاتية الحضارية وهويَّتها الأصيلة لها أشباه ونظائر في عدد آخر من المجتمعات الإسلامية، فقد حدثت هذه العملية في تركيا ـ على سبيل المثال ـ في الفترة نفسها التي تحدثنا عنها بالنسبة لمصر، ونذكر فقط بعض أسماء رواد هذا الاتجاه الذي خاض عملية التحول وإدراك التحيز وسنلاحظ هنا أيضًا أن آلية الانتقال والتحول لديهم تمثلت في

---

(٤) أنظر: أحمد أمين: **الشرق والغرب** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥) ص ١ ـ ص ٣.

قيامهم بنقد الحضارة الغربية الحديثة، إلى جانب انتقاداتهم لجمود مجتمعاتهم، ومن هؤلاء:

نجيب فاضل، الذي بدأ تحوله عن العَلمانية بانتقاد النخبة الفكرية المتغربة، ووصْف رواد التغريب ـ وكان واحدًا منهم قبل ذلك بأنهم رواد مزيفون [ساحتي كهرامنلر] وترك الغرب وتحدث عن مفهوم «الشرق العظيم» في كتابه «**الباب العالي**» وكما انتقد نظام التعليم القديم لجموده، انتقد أيضًا النظام الجديد المنقول عن أوروبا لسطحيته وانبتاته عن بيئة المجتمع التركي، وأعلن مغادرته لمنهج دوركايم في النظر إلى الدين وموقعه في المجتمع ودوره فيه، وتمسكه بدلاً من ذلك بمفهوم شمولية الإسلام ومصدره الإلهي.

ـ ومنهم، جميل ميريش، الذي سجن بسبب ماركسيته سنة ١٩٣٩، وبعد أن قام بمراجعة ونقد الأفكار والمقولات العَلمانية والتغريبية، وأتيحت له فرصة الاطلاع على الأصول والمصادر الإسلامية، وجد نفسه أسير الرؤية الشاملة للإسلام، فقد خلبت لبَّه، وطفق ينقد ـ بدقة بالغة ـ مختلف جوانب الحضارة الغربية، وساعده على ذلك سعة اطلاعه ومعرفته السابقة بالغرب ومقوماته المعرفية والحضارية.

ـ ومنهم أيضًا سيزاي قراقوش الذي خلص بعد نقده للغرب وإيمانه بالإسلام إلى القول بضرورة تطهير التاريخ الحديث الذي لوثته حضارة الغرب ـ برحيق القرآن.

ـ ومنهم عصمت أزوال، الذي قام بنقد الحضارة الغربية، وأوضح الصلة القوية بين التقنية الحديثة، والقيم والمبادئ والأصول المعرفية لتلك الحضارة، وأكد على أن التقنية الحديثة ليست بريئة من القيم، وأنها غير مستقلة عن الإحساس بالهوية الذاتية للمجتمع الذي أنتجها[٥].

---

(٥) لمزيد من التفاصيل حول هذه النماذج التركية، انظر:

Ahmet Davutoglu: «The Re- Emergence of Islamic Thought in Turkey, Intellectual Transformation,» (Paper presented in The University of London), Soas 6-9 July 1986 =

- ومنهم علي فؤاد باشكيل، وهو من الذين آمنوا بالغرب وبشروا بالعَلمانية ردحًا طويلاً من الزمان، ثم أعاد النظر في موقفه من الدين، وانتقد العَلمانية، وقال في ذلك الكثير المفيد، واعترف بشجاعة نادرة بأنه مقصر ومذنب يقول «إنني شخص مقصر ومذنب من ناحية العمل في موضوع الدين، ولكن هل من الضروري أن يمنعني تقصيري وتحجزني ذنوبي عن حب الدين وعن الشعور بالشوق إلى السعادة التي لا تنفذ عند المتدين؟ وأنا اعتقد بأن الدين لا يشكّل فقط منبعًا للفضيلة، ولكنه يشكل أقوى مصدر ودعامة لتأمين نظافة ونقاوة الحياة الاجتماعية»(٦).

وبالعودة إلى مصر مرة أخرى، تلفت نظرنا ظاهرة تعبر عن الخلل في التطور الفكري والثقافي، وهي ظاهرة انعدام التراكم العلمي، وإهدار أو تجاهل الخبرات والتجارب الفكرية السابقة، وعدم البناء عليها، والبدء دومًا من نقطة الصفر، ففيما بعد الحقبة الليبرالية، خاض جزء مهم ومؤثر من النخبة الفكرية المصرية التجربة التي خاضها المتغربون العَلمانيون في العهد الليبرالي - تقريبًا - ولئن كان التركيز هذه المرة على النموذج الغربي في وجهه الشمولي - الاشتراكي، إلا أن الهدف ظل كما هو متمثل في السعي للِّحاق بركب التقدم الذي تمثله حضارة أوروبا الحديثة، ولم تحظ أعمال وتجارب رواد الحقبة السابقة وخاصة أولئك الذين خاضوا عملية المراجعة والنقد والتحول إلى الإسلام بحظ من الاهتمام العام: بل يمكن القول إنه قد أسدل ستار كثيف من النسيان على ما ختم به هؤلاء حياتهم من مراجعات، وتقييمات وكتابات متميزة، تعتبر - على الأقل - بمثابة مقدمات مفيدة في بناء مشروع إسلامي متكامل.

= وقد قمت بترجمة هذه الدراسة ونشرها في **صحيفة الشعب** المصرية (حزب العمل) في عددها الصادر بتاريخ ٢٦/٧/١٩٨٨ وعددها الصادر بتاريخ ٢/٨/١٩٨٨.

(٦) علي فؤاد باشكيل: **موقف الدين من العلم**: ترجمة: أورخان محمد علي (الكويت: دار الوثائق، ب ت) ص ٢٧، ص ٢٨، وهذا الكتاب غني بالملاحظات النقدية التي تعبر عن عمق تجربة باشكيل، وسعة اطلاعه، وصدقه في محاسبة نفسه.

إن تكرار دورة العَلمنة ـ البدء بأوروبا والعودة إلى الوطن ثم إدراك القصور والفشل ثم ممارسة نقد النموذج الغربي، ثم العودة إلى الإسلام من جديد ـ هذا التكرار يؤدي إلى استمرار انقسام النخبة الفكرية وعدم التجانس في صفوفها، كما أن مقتضيات عملية التحول تفرض نفسها على أولويات القائمين بها أو الذين يخوضونها، وتؤثر أيضًا على رؤاهم واهتماماتهم العلمية والعملية في آن واحد.

وقد اخترنا بعض النماذج من مفكرينا المعاصرين الذين خاضوا ـ بدرجات متفاوتة حسب اهتمام كل منهم وتجْربته الخاصة ـ عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام وإدراك التحيز المضاد للذات الحضارية التي ينتمون إليها، ومن هؤلاء: د. جلال أحمد أمين. . ود. عبد الوهاب المسيري، والمستشار طارق البشري، وأضفنا إليهم نموذجًا آخر هو د. سيد دسوقي حسن، كمثال للمفكر المسلم الذي لم يدخل الدورة (من العلمنة إلى الإسلام)؛ بل ظل متحيزًا للمنهج الإسلامي، ومتحيزًا ضد العَلمانية والتغريب. . إن مثل هذا النموذج الأخير، يتيح لنا أن نتبين كيف تؤثر عملية التحول وإدراك التحيز المضاد على أولويات واهتمامات الذين خاضوا أو يخوضون عملية التحول المشار إليها، ويشكلون في الوقت نفسه نخبة إسلامية جديدة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الساحة الفكرية المصرية بها نماذج عديدة ـ لكل منها فرادته وخصوصيته في إدراك التحيز، ونقد التغُّرب والعلمنة ـ وهذه النماذج جديرة بالبحث والدراسة ومنهم على سبيل المثال: د. أنور عبد الملك، وأ. عادل حسين، ود. محمد عمارة ود. مصطفى محمود، وأ. صافيناز كاظم ـ وقد اقتصرنا على عدد قليل من الأمثلة في حدود ما سمح به الوقت والجهد. وبالرغم من الإيجاز الشديد في تناول كل نموذج فإن ما سيرد بخصوص كل حالة ليس إلاّ خلاصات أولية، تحتاج إلى مزيد من البحث والتحليل، وهي في كل الأحوال معرضة «لسوء الفهم»، وربما «لتحسين الفهم» وليس لإحسانه من ناحيتي، وكما يقولون فإن «المعاصرة حجاب».

ثانيًا: بعض النماذج المعاصرة

إن كل نموذج من النماذج التالية له خصوصيته، وله فرادته، ومع ذلك فثمة قواسم مشتركة بينها سوف نحاول إيجازها في ختام هذه الدراسة.

١ ـ الدكتور جلال أمين

لقد أدرك الدكتور جلال، التحيز وعلاقته بالخصوصية الاجتماعية والحضارية من منظوره الخاص كأستاذ اقتصاد متميز، وله خلفياته الثقافية العَلمانية ـ القومية ـ التُّراثية في آن واحد. وتدلنا كتاباته وأبحاثه(٧) على أن تكوينه الفكري والثقافي ـ غير المتجانس ـ لازال يصطرع في ذهنيته، هذا الاصطراع منعكس في رؤاه وأفكاره ومواقفه المتعلقة بالتحيز والخصوصية، وبالعلمنة والإسلام. إن لديه مقولة أساسية مؤداها «إن أي فكر إنساني أيًا كان يتضمن حتميًا التمسك بتراث، أو الالتزام بموقف ميتافيزيقي معين، وإن هذا موقف إنساني لا مفر منه، وقدر محتوم علينا جميعًا، حتى على الذين يزعمون الموضوعية المطلقة للعلم الغربي، وحياد نُظُم التقنية، وعِلمية الماركسية.

وهو يدعو إلى ضرورة التحرر الفكري من المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية وتحيزاتها، وما تفضي إليه من نظريات وسياسات لها أسوأ الأثر على مجتمعاتنا، ومثل هذه الدعوة جديرة بالاهتمام، خاصة وأن الدكتور جلال نفسه قد أسهم سابقًا في إدخال بعض هذه المفاهيم وترويجها في مجتمعنا من خلال موقعه كأستاذ بالجامعة ـ ويؤكد على ضرورة الاتجاه نحو «تراثنا» الذي «يعبر عن مجموع مقومات أُمتنا كمصدر للتحرر

---

(٧) تراجَع بهذا الخصوص كتابات وأبحاث الدكتور جلال أمين التالية.

ـ **محنة الاقتصاد والثقافة في مصر** (القاهرة ١٩٨٢).

ـ **تنمية أم تبعية اقتصادية**، خرافات شائعة عن التخلف والتنمية، وعن الرخاء، والرفاهية (القاهرة ١٩٨٣).

ـ **الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عهد الانفتاح** (القاهرة ١٩٨٤).

والإبداع الفكري». ويكشف عن جملة من التحيزات في بعض المفاهيم الاقتصادية، ذات الأصل الغربي - مثل مفهوم الحاجات الإنسانية غير المحدودة، ومفهوم الرفاهية، ومفهوم التنمية، ومفهوم العمل.. الخ وبعد أن يمارس نقده في تلك المفاهيم مستندًا إلى قيَم من «التراث» يصل إلى القول بأن «الكثير من مثقفينا وباحثينا بقبولهم بعلمية وعالَمية الافتراضات والمفاهيم الغربية يقومون بدور خطير في عملية تكريس التغريب والتبعية في بلادنا.

إن الأطروحة الأساسية التي يقدمها جلال أمين لحل إشكالية التحيز والخصوصية تتلخص في مقولة «التراث»، ولكن ما هو التراث عند جلال أمين؟ إنه يعرفه بقوله: «التراث الذي أعنيه هنا يمكن أن نصنِّفه كجِماع مقومات شخصية الأُمَّة التي تحاول النهوض، فهو لا يشمل الدين أو الإسلام وحده، كما لا يشمله كله، وإن كان الدين يمثل أهم ينبوع من ينابيعه، فالتراث يشمل أيضًا قيمًا أصيلة تتجاوز نطاق الدين ولكنها تمثل عناصر أساسية في ثقافتنا القومية. كما لا يعُتبر كل الدين تراثًا، فليس كل ما طرأ على الإسلام من تطور عبْر تاريخه الطويل، ومن مختلف الأقطار والثقافات هو من تراثنا كأمة - ويقترح أيضًا - أن يقوم نظام تعليمي جديد يعمل على تخريج شباب يعتز بدينه ولغته وعاداته، ويغرس فيهم عادات التفكير المتفقة مع عادات التراث، ويمكّنهم من الغوص في التراث وإحْيائه.

والخلاصة هي أنه يصف حالة التردِّي الراهن، وينتقد التبعية بكل أشكالها، ويدعو للتحرر، ولكنه مع كل ذلك لم يقدم لنا الحل البديل مفصلاً. ويمكن أن يجادل في أكثر من قضية من القضايا التي يطرحها وما يراه من حلول لها، ولعل أهمها على الإطلاق - في نظرنا - قضية فهمه لما هو «التراث»؟ «فالتراث» كما أشرنا آنفًا، هو بمثابة مفتاح الحل الذي يراه جلال أمين، ومن هنا تنبع أهمية تحديد هذا المفهوم ووضوحه، وبيان كيفية الوصول إليه، وما هي الآليات العلمية والمنهجية للتعامل معه، وما هي طرائق إحيائه وكيف... إلخ.

إن مفهوم «التراث» عند جلال أمين مفهوم ملتَبس - في نظرنا - إلى حد كبير، بل إنه غير واضح ويؤدي إلى كثير من التردد والغموض، فهو

يتحدث ـ على سبيل المثال ـ عن «قيم أصيلة تتجاوز نطاق الدين (الإسلام) ويشملها «التراث» ولكنه لم يضرب لنا ولو مثالاً واحدًا يشرح لنا به مقصوده من تلك القيَم التي يشير إليها. ثم إنه لا يميز بين الإسلام «الدين» في أصوله كوضع إلهي ـ حسب ما نعلمه من تعريف الأصوليين للإسلام ـ والتراث كعطاء إنساني يشمل كل ما تركه السلف للخلف من فكر ونظم وممارسات وخبرات مختلفة، ويحق لنا أن نسائل الدكتور جلال أمين: أين هي الحدود الفاصلة بين ما هو إلهي منزَل عن طريق الوحي، ومنزَّه عن كل نقص من ناحية، وما هو نتاج الاجتهاد البشري، وإيداعات العقول القاصرة مهما كانت براعتها إذا ما قيست بكمال الوحي الإلهي من ناحية أُخرى؟ إن جلال أمين لازال يقدم رِجلاً ويؤخر الثانية ولم يستقر بعد، وقبل أن ينتظم في عملية البناء المرجوة من مثله عليه أن يحسم مفهومه للتراث بوضوح.

٢ ـ الدكتور عبد الوهاب المسيري

يقدم الدكتور عبد الوهاب المسيري حالة فريدة من حالات إدراك التحيز والتحول من العَلمانية إلى الإسلام، إنه يدرك القضية من منظور أكثر شمولاً وأكثر جذرية في الوقت نفسه وتدلنا كتاباته وأعماله الأخيرة(٨) ـ بصفة خاصة ـ عن الانتفاضة الفلسطينية، وعن العلمانية، والتحيز، وغير ذلك. على أنه في حالة ثورة لم تنته بعد على الغرب وكافة دعائمه المعرفية، وأُطُره المرجعية. كما تدلنا كتاباته ومواقفه على أنه في حالة «اشتباك مغالَبة» مع كافة المقولات السائدة المرتبطة بالغرب وحضارته الحديثة مثل «العالَمية» و«ريادة البشرية»، ومركزية الحضارة الغربية، وله في ذلك مجهودات علمية

---

(٨) تراجَع ـ بصفة خاصة ـ كتابات وأبحاث الدكتور عبد الوهاب المسيري التالية: .

ـ **الفردوس الأرضي**: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة (بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩).

ـ **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية** دراسة في الإدراك والكرامة (القاهرة ١٩٨٩).. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري وتصنيفي جديد... بحث تحت الطبع.

دؤوب من أجل دحْض تلك المقولات وفضْح تحيزاتها.

لقد وصل الدكتور المسيري في مرحلة سابقة من تطوره الفكري - إلى الإيمان بالنموذج العَلماني المادي الماركسي، إلى درجة الإلحاد وفي مرحلة لاحقة فُجع في سراب هذا النموذج - بوجهيه الاشتراكي والرأسمالي - ووجد أن الحل هو في الإيمان الديني، وخلبت خصائص التصور الإسلامي لُبه، بعد أن افتقدها في النموذج الغربي العَلماني، ومن هنا شرع في تنسيق حملات علمية منظمة لنقد الغرب، وحضارته المادية عديمة الروح والأخلاق، ودعا إلى ضرورة كشف التحيز الكامن في مختلف فروع العلوم الاجتماعية ذات المنشأ الغربي. وقد تبلورت هذه الدعوة في ندوة «إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد» وفي غيرها من الأعمال والمشروعات العلمية التي يسهم فيها أو يشرف عليها.

إن آلية التحول عن العَلمانية لدى الدكتور عبد الوهاب المسيري وإدراكه للتحيز هي «النقد» والمراجعة الشاملة للأفكار والنظريات والنماذج المعرفية والتفسيرية التي آمن بها في السابق، وقد انعكست هذه الروح النقدية في عدد مهم من أعماله الأخيرة ومنها على سبيل المثال كتابه «**الفردوس الأرضي**» ١٩٧٩ وكتابه «**الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**» دراسة في الإدراك والكرامة: ١٩٨٨» وهو يؤكد لنا من واقع تجربته وخبرته وإطلاعه الواسع على الثقافة الغربية على أن نقد الغرب مقدمة لا مَحيد عنها في سبيل بناء مشروعنا الحضاري المستقل يقول: «إن كل من يود أن يطور مشروعًا معرفيًا حضاريًا مستقلاً، فعليه أن يبدأ شاء أم أبى بنقد المشروع الغربي نظرًا لذيوعه وهيمنته».

ورغم أن عملية «النقد» المشار إليها لا تزال تستغرق معظم النشاط الفكري والعلمي للدكتور عبد الوهاب إلا أنه بدأ في تقديم بعض الاقتراحات الأولية في سبيل البناء الجديد للمشروع الإسلامي (الحضاري) المستقل، وتتلخص اقتراحاته في ثلاثة محاور أساسية على النحو التالي:

المحور الأول: هو محور «النقد» ويدعو فيه إلى ممارسة النقد على أوسع مدى، وبأعمق ما يمكن للحضارة الغربية، وقد قام هو شخصيًا بممارسة هذا النقد، ولا يزال، طبقًا لما أشرنا إليه آنفًا.

المحور الثاني: هو محور «الإبداع» وهو يتضمن ناحيتين: الأولى تحديد النموذج المعرفي الإسلامي على مستوى عالٍ من التجريد، حتى يمكننا توليد معارف إسلامية حديثة، والثانية توليد المعارف الإسلامية المختلفة من النموذج المعرفي الأساسي الذي تم تجريده، حتى نصل إلى طرح بديل حقيقي للنموذج المعرفي الغربي، وقد بدأ بالفعل في تطوير رؤيته الخاصة حول النماذج المعرفية، واستخلاص النموذج المعرفي الإسلامي وتمييزه عن غيره (في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية: أفكار وتصورات أولية).

المحور الثالث: محور مراكمة المعلومات من منظور معرفي حضاري عربي إسلامي، يشجع على الإبداع والتجديد.

ويؤكد د. عبد الوهاب على ضرورة إدارك التَّضاد بين نموذجين أحدهما مادي عَلماني غربي، والثاني مادي روحي إسلامي.

وتثير اقتراحاته الكثير من الجدل والتساؤلات، وتحتاج في الوقت نفسه إلى الكثير من الحوار العلمي الجاد، الذي يأخذ ويُرد، ويثبت ويَدحَض، وذلك حتى يمكن الإفادة مما تحتويه تلك الاقتراحات والأفكار من ثراء «وإبداعات».

٣ ـ المستشار طارق البشري

لطارق البشري ـ أستاذنا الجليل ـ تجربة متميزة، يصعب الحديث عنها في كلمات موجزة، أو عبارات مقتضبة، وسَنُلْمحُ فقط إلى الخطوط العريضة التي تلخص أهم ما يقدمه في مجال إدراك التحيز في غمار عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام التي خاضها وعبر عن وقائعها الخاصة به في أكثر من عمل من أعماله[٩]، ويجب أن نلاحظ في هذا السياق أن

---

(٩) تراجَع ـ بصفة خاصة ـ كتابات وأبحاث المستشار طارق البشري التالية: .
ـ **الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢** (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٣)، حيث تتضمن هذه الطبعة مراجعة وتقديم جديد للكتاب.
ـ **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ط ١؟؟، ١٩٨٢)؟.
ـ **بين الإسلام والعروبة** (جزءان) (الكويت: دار القلم ١٩٨٧). =

تحول المستشار البِشري من العَلمانية إلى الإسلام لا يعني - على عكس بعض النماذج الأُخرى - أنه انقطع عن التراث الإسلامي وعلومه في فترة سابقة من تطوره الفكري، كما لا يعني أن إيمانه الديني - العقدي قد اهتز في أي وقت من الأوقات.

إن كلمة المفتاح الأُولى في فهم تجربة «البِشري» هي كلمة «الوافد»، والكلمة الثانية هي «الموروث» وبهاتين الكلمتين أو المفهومين انطلق معيدًا النظر في كثير من معطيات الفكر واتجاهاته المتصارعة في بلادنا، وفي التجارب السياسية، وحركة التشريعات والقوانين والتطورات الحديثة في مصر بصفة خاصة، ويصل من تلك المراجعات والتأملات النقدية إلى مقولة أساسية وحاكمة بالنسبة للتوجُّه الذي يدعو إليه، وهي مقولة «الاستقلال الحضاري» التي تحمل الكثير من المعاني والتفصيلات والأبعاد السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية والثقافية. وتحتاج هذه المقولة إلى أكثر من مثال من أعمال البِشري لبيان مضمونها، ولكننا سوف نكتفي في هذا السياق بمثال واحد مما ورد في مقدمة كتابه «**الحركة السياسية في مصر**» في طبعته الثانية (١٩٨٣)، فقد علَّق فيها على استنكار بعض المثقفين الدعوة للاستقلال التشريعي وإعمال قوانين الشريعة الإسلامية بدلاً من قوانين الغرب، ومما قاله: «ليس السؤال هو لماذا نعدِل عن النظام التشريعي الوافد، إنما السؤال لماذا عدلّنا نظامنا، إن السؤال لماذا نعدل عن «الأصل» سؤال صائب، ولكنه وُضع وضعًا مقلوبًا، صار به الطارئ هو الأصل، ونحن نفقد بهذا الوضع المقلوب جزءًا من ذاتنا الحضارية وتاريخنا وتميزنا، أي بعضًا من قوام الانتماء لجماعتنا وتاريخها الممتد».

ويثير عددًا من التساؤلات حول قضية الاستقلال الحضاري، فيقول: «كيف نتحرر ونستقل دون أن يتوفر لنا أقصى درجات الشعور والانتماء للتكوين الحضاري والتاريخي الممتد فينا، كيف نقاوم غازيًا يصفي

= - **منهج النظر في النظام المعاصر لبلدان العالم الإسلامي** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي/ ١٩٩٢).

هويتنا وتميزنا عنه، كيف نقاوم ونحن لا نتميز عمن نقاومه، بله أن نرضى بالتبعية الفكرية والحضارية له. . ».

وفي رأيه أن الدعوة للإسلام كنظام للحياة تعني العودة لنمط التفكير والسلوك الإسلامي مع الانصياع لأوامره ونواهيه هي دعوة للانتماء والاستقلال الحضاري. . وأن فكرة جمود التراث عن التلاؤم مع الواقع المعيشي تماثلها فكرة جمود الوافد عن التلاؤم معه، وأنه إذا نُسب التقصير إلى رجال التراث فهو منسوب إلى رجال العلوم الاجتماعية سواء بسواء.

ومن نقده للعَلمانية، ما أورَده بخصوص دور الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمون) في مصر خلال العهد الملكي، وذلك في معرض محاسبته لنفسه، يقول: «صرت أفهم ما يلي؛ إذا كان السؤال، متى توجه الإخوان إلى السياسة يعكس لدى السائل توجهًا علمانيًا. . . فإن الحديث بعد ذلك عن «غموض» دعوة الإخوان يعكس الغفلة عن واحد من أهم جوانب الصراع الدائم في بلادنا، والذي يساهم مع غيره في رسم حركة التاريخ، وهو الصراع العقائدي والحضاري بين الوافد والموروث، وقد صرت أتصور أن أي باحث في تاريخنا الحديث، وأي محلل للأحداث السياسية المعاصرة، إنما يضل عن الصواب، إن لم يدخل في حسابه هذا النوع الأخير من الصراع».

ولسنا هنا في مقام المقارنة بين النماذج التي تناولناها بإيجاز حتى الآن، ومثل هذه المقارنة سوف تكون مفيدة جدًا، وخاصة أن كل حالة تتميز بسمات خاصة، وخبرة مختلفة من حيث كمِّها ونوعيتها، وقد تساعدنا «المقارنة» المنهاجية أيضًا في تفهم أسباب استغراق الدكتور عبد الوهاب المسيري مثلاً في مهمة نقد الغرب ودحض مقولاته وما يشاع عنه أو يشيعه هو عن نفسه، في حين نجد المستشار طارق البشري مشغولاً بمهمة «الإثبات» والبحث عن عناصر القوة، وإحياء نمط الحياة الإسلامية في مختلف جوانبه القانونية، والفكرية، والمؤسَّسية، ونجد من ناحية ثالثة د. جلال أمين في حالة تأرجح وصراع داخلي لم ينحسم بعد.

٤ ـ الدكتور سيد دسوقي حسن

يختلف الدكتور سيد دسوقي عن النماذج السابق ذكرها في أنَّه لم يخض تجربة التحول من العَلمانية إلى الإسلام. وقد انعكس هذا الاختلاف على مجالات اهتمامه، وترتيب أولويات القضايا لديه، ومنهجه في النظر إليها ومعالجتها، وكذلك في إدراكه للتحيز وموقفه من الغرب وحضارته الحديثة عامة.

إن الدكتور سيد دسوقي يعبر عن مثقف الاتجاه الإسلامي الذي نشأ وتربى في إطار حركة إسلامية أصيلة، ومن ثَم فهو يختلف أيضًا عن المثقف الإسلامي التقليدي من حيث منهجه في النظر إلى قضايا الأمة في واقعها المعاصر، ومن حيث ترتيب أولويات هذه القضايا أيضًا.

لقد نشأ الدكتور سيد فكريًا في كَنَف جماعة الإخوان المسلمين، حيث التحق بها منذ صباه الباكر في نهاية الأربعينات، وعندما أنهى دراسته الجامعية في مجال الهندسة ـ الذي دخله بناء على توصية من أحد القيادات الوسطى بجماعة الإخوان ـ سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث دَرَسَ ودرَّس، ومكث هناك قرابة عشر سنوات، وأُتيحت له فرصة الاحتكاك المباشر بالمجتمع الغربي وحضارته، كما أُتيحت له فرصة الاطلاع على جوانب من إنتاجه الفكري والثقافي والسياسي، إلى جانب اهتمامه الأساسي بتحصيل العلم في مجال هندسة الطيران والصواريخ.

وتدلنا أعماله الفكرية ـ من أبحاث وكتابات مثل كتبه: **ثغرة في الطريق المسدود**، و**مقدمات في مشاريع البعث الحضاري**، و**المقدمات الجديدة**.[١٠] على أنه لم يعان قط من إشكالية فكرية مع «الغرب» وأنه لم

---

(١٠) تراجع كتب الدكتور سيد دسوقي حسن التالية: :
- **ثغرة في الطريق المسدود**: دراسة في البعث الحضاري (بالإشتراك مع د. محمود سفر) (القاهرة: دار آفاق الغد، ط ١، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م).
- **مقدمات في البعث الحضاري** (الكويت: دار القلم، ط ١، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٢).
- **مقدمات جديدة في مشاريع البعث الحضاري** (القاهرة: مطابع «روز اليوسف»، صادر عن نقابة المهندسين١٩٩١).

يزده اطلاعه عليه، واحتكاكه بمجتمعه إلا اعتزازًا بانتمائه الحضاري وتمسكًا بعقيدته الإسلامية، وشعورًا بتميزه واستقلاله عن النسق الحضاري الغربي بصفة عامة، ونلاحظ في كتاباته وبحوثه أنه ينظر إلى الغرب نظرة هادئة، وربما مشفِقة مما فيه أهل الغرب من قلق واضطراب، وفراغ، وإغراق في الماديات ولذائذ الحياة الفانية. لقد تعلم في مدرسة الإسلام أنه كمسلم يحمل رسالة عالَمية لدعوة البشر أجمعين وهدايتهم إلى «الطريق المستقيم» الذي يحررهم من ذل عبوديتهم لشهواتهم ويرفعهم إلى الحرية الكاملة المتمثلة في عبادة الله وحده، وضمن هذا الإطار فإنه يشعر أن عليه واجب الإسهام في إنقاذ الغرب من نفسه كجزء من رسالة الحَنِيفية السمحة.

إن الدكتور سيد لا يحفل كثيرًا بنقد الغرب ـ على عكس الدكتور المسيري مثلاً وإنما يركز جل اهتمامه ومشروعاته الفكرية ـ العملية حول محاور البناء الاجتماعي والاقتصادي في مجتمعات الأمة الإسلامية في أوضاعها الراهنة بصفة عامة، وأحيانًا يلخص اهتماماته فيما يسميه «الهندسة الاجتماعية»، ومرة أخرى، تدلنا كتاباته وأبحاثه على أن مجالات اهتمامه الفكري، وأولوياته العملية مرتبطة أشد الارتباط بواقع أمته، وهموم مجتمعاتها، والسعي لبناء نهضتنا الجديدة، لا من منطلق اللحاق بالغرب وركبه المتقدم ـ في نظر البعض ـ ولكن من منطلق الاعتماد على الذات، والاهتمام بمواردنا التي نملكها، والتعامل معها بإحسان.

إن الغرب لا يشكل مرجعية بالنسبة للدكتور سيد، كما أن حضارته ليست هي المثل الأعلى الذي نتطلع إليه، ولذلك نجده يدعو إلى إنشاء حضارة جديدة، وليس نقل حضارة الآخرين طبقًا لمفاهيم مالك بن نبي.

ويدرك د. سيد التحيزات الموجودة في نمط الحياة الغربية ومنجزاتها الحضارية المختلفة، ولكنه لا يدعو إلى القطيعة معها بصورة كاملة، بل يرى أن بها وجوهًا جيدة ومفيدة يمكن الإفادة منها، وهو يؤكد بذلك على رؤية الاتجاه الإسلامي في تعامله مع الغرب وحضارته، وهي الرؤية التي تبنتها جماعة الإخوان المسلمين التي انتمى إليها د. سيد، وقد عبَّر مؤسس

الجماعة ـ الشيخ حسن البنا ـ عن ذلك بقوله: «إن لكل عصر وجهين: جميل وقبيح، ومن الغبن أن نترك جمال العصر لقبحه، ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله بل نقف موقف الناقد البصير، يأخذ الطيب وينفي الخبيث»[١١].

ويُعتبر مفهوم «التنمية» لدى الدكتور سيد من النماذج الدالة على إدراكه لقضية التحيز الغربي المضاد لنا ولأمتنا بصفة عامة، فقد عرّف التنمية تعريفًا خاصًا لا نجد فيه صدى التعريفات التي تقول بها المدارس الغربية المختلفة، إن التنمية في نظره هي «أن تُخلي الدولة بين الإنسان وترابه الوطني ليتفاعل معه في ظل عقيدة موجهة بالخير، وشريعة منظمة لهذا الخير، ليصنع لنفسه، وبنفسه مسكنه، ومطعمه، ومشربه، وكل احتياجاته في هذه الدنيا في حرية يتطلبها وجوده الإنساني»، وللتنمية عنده مستويات ومراتب ومراحل، فهناك اولاً «تنمية البقاء»، تليها «تنمية النماء» ثم «تنمية السبق» وكل منها له شروطه ومتطلباته وظروفه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية..

ويرى د. سيد أن عملية نقل التقنية هكذا دون ضوابط مستمدة من الأصول والتراث وتقاليد المجتمع وخصوصياته؛ هي نوع من التحيز ضد الذات، من شأنه أن يُفضي إلى فقدان الاستقلالية الحضارية، ومن أهم اقتراحاته العلمية ـ العملية في هذا الصدد ما صاغه تحت عنوان **«مشروع تنمية الابتكارات العلمية في العالم الإسلامي»**..

ثالثًا: خاتمة: خلاصات عامة

إن الأفكار والمقولات الواردة في الصفحات السابقة لا تعدو كونها مجرد «مقدمات» لموضوع كبير يحتاج إلى التوسع في البحث والتحليل والمقارنة المنهاجية والنقد، حتى تكون نتائج هذا البحث أكثر ثراءً وإفادة

---

(١١) حسن البنا: حديث مع الأستاذ فريد وجدي حول ما نشرته عنه مجلّة الحديث اللبنانية، منشور في مجلة **«الفتح»** العدد ١٥٩ السنة الرابعة، ـ ربيع الأول ١٣٤٨ هـ ـ ٨ أغسطس ١٩٢٩م.

في تأصيل مفهوم «التحيز» وكشف أبعاده المختلفة، ومستوياته المتعددة، وأساليب وطرائق التعامل معه وكيفية تصحيحه أو معالجته في كل فرع من فروع العلوم الإنسانية.

وعلى أية حال، فإنه يمكننا الآن أن نستخلص عدة نتائج أو استخلاصات عامة حول هذا الموضوع من خلال التناول السابق.. فبالرغم من وجود اختلافات أساسية بين النماذج الفكرية التي عرضناها إلا أنه يمكن رصد عدد من السِّمات أو الخصائص المشتركة بينهم، مع ملاحظة أن تلك السِّمات والخصائص هي التي تميز عملية إدراك التحيز من منظور معرفي إسلامي، وخاصة لدى أولئك الذين خاضوا عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام، ويمكن إيجاز أهم هذه السمات في الخلاصات التالية:

١ ـ إن المفكر المصري الذي أدرك التحيز المضاد لأمته وحضارته ـ سواء في العهد الليبرالي الملكي، أو في العقدين الأخيرين ـ قد أدركه من خلال ممارسة «النقد» المنهجي لعملية التغريب والعلمنة، والأخذ عن أوروبا، وكان هذا النقد يعني الرجوع إلى «الإسلام» بشكل أو بآخر، والاعتراف بمرجعيته العليا، وباعتباره مصدرًا مطلقًا وموحدًا للمعرفة، فقد اكتشف مفكرونا عدم وجود مصدر مطلق يمكن الرجوع والاحتكام إليه في البناء المعرفي الغربي، ومن ثَم تأكد لديهم عدم إمكانية تصحيح التحيز ـ الذي اكتشفوه عن طريق ممارسة النقد ـ من داخل المنظومة المعرفية العَلمانية، وصار الإسلام بالنسبة لهم بمثابة «النواة الصلبة» أو «المرجعية المطلقة» التي لابد من التشبث بها مثل كل شيء، على أن يأتي الاجتهاد وإِعمال العقل بعد ذلك وضمن هذا الإطار.

٢ ـ رغم وجود الخلافات ـ نوعية وكمية ـ بين المفكرين الذين تحدثنا عنهم، ورغم تعدد المصطلحات والمفاهيم التي ينتقدها أو يقترحها كل منهم: مثل مفاهيم «الوافد» و«الموروث» و«الاستقلال الحضاري» عند طارق البشري، ومفهوم «التراث» عند جلال أمين، ومفهوم «النموذج المعرفي» و«الإسلام القائد» و«التحيز» عند عبد الوهاب المسيري، ومفهوم

«التنمية» و«الهندسة الاجتماعية» عند سيد دسوقي - نقول رغم أن نظرة شاملة إلى تجاربهم في إدراك التحيز، والعودة إلى الإسلام توضح لنا أن لهم همًّا مشتركًا، وقضية مركزية واحدة؛ هي قضية «إحياء المشروع الحضاري الإسلامي»، وإعادة بنائه على كافة المستويات المعرفية والمنهجية والعلمية والعملية. أما تلك المصطلحات والمفاهيم المتعددة التي يركز عليها كل منهم، فهي برغم اختلافها وتباين مجالاتها - ليست إلا تنويعات على هذا الأصل المشترك والهم الواحد.

٣ - من الناحية النظرية، نجد أن مفكرينا - المشار إليهم آنفًا - يفهمون الإسلام باعتباره منهجًا شاملاً لكل جوانب الحياة، ويسلمون - جميعهم - بأن الإسلام هو «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل»[١٢] - طبقًا لتعريف علماء الأصول للدين - أي أنهم يرفضون المفهوم العَلماني للدين - وخاصة المفهوم الدُوركايمي له، وما يرتبه ذلك من نتائج بالنسبة لعلاقة الدين بالدنيا، وبالنسبة لدوره في المجتمع...

٤ - من الناحية المنهجية، يسعى مفكرونا إلى تجديد بناء عقلية «العالِم» طبقًا للمفهوم الإسلامي لكلمة «عالِم»، وذلك عِوضًا عن «عقلية المثقف» أو «المفكر» بالمعنى الذي حددته خبرة التاريخ الحضاري والاجتماعي الغربي. إن «العالم» في الرؤية الإسلامية هو من ورثة الأنبياء «العلماء ورثة الأنبياء»، والوراثة هنا هي وراثة العلم الشرعي بالمعنى الواسع الذي يشمل علوم الدين وعلوم الدنيا، ولذلك فإن قيام العالم بمهمته في أي مجال تتطلب مبدئيًا أن تتأسس معرفته انطلاقًا من توحيد مصادر معرفته وعلمه حول «الوحي» كإطار مرجعي أعلى له حجية مطلقة، وتدور مهمة العالم في مجتمع أمته حول عدة محاور أهمها «النقل»، وذلك للحفاظ على استمرارية الميراث الأصولي من القرآن والسُّنة، و«النقد» الذي يؤدي إما إلى التثبيت للمستجدات أو إلى دحضها، ومن ثَم إلى إثراء

---

(١٢) محمد عبدالله دراز: **الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (الكويت: دار القلم ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ص ٣٣.

التراكم العلمي وإنمائه، ومهمة العالم على هذا النحو تسري على الشؤون الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية وكافة شؤون الحياة.

والخلاصة هنا هي أن مفكرينا رغم إيمانهم العميق بالإسلام، واعتزازهم بالتراث الحضاري لأمتنا، إلا أنهم لا يقبلون أن يكونوا مجرد نَقَلَة لهذا التراث، ـ ولو بعد تنقيته ـ بل إنهم، إضافة إلى ذلك، يحاولون القيام بالمهام الأصلية «للعالم» المسلم بمفهومه الواسع الذي أشرنا إليه هنا بإيجاز.

٥ ـ أما من المنظور الحضاري، فقد أصبح لدى مفكرينا وعيٌ عميق بالانتماء للحضارة الإسلامية، والشعور بواجب السعي من أجل تجديدها، وبث عناصر القوة في أوصالها، ومن أهم النتائج المترتبة على ذلك: عدم القبول بالحلول الوسط مع فكرة الانتماء للحضارة الغربية تحت أي ادعاء ـ مثل العصرية أو الحداثة أو التقدم ـ إذ هي تقوم على نظام للقيَم مختلف ومناقض ـ في كثير من جوانبه وأساسياته ـ لنظام القيَم الإسلامية، ومن تلك النتائج أيضًا أن مفكرينا قد حسموا مشكلة الهوِية، ولم تعد تشكل أزمة بالنسبة لهم، كما لم تعد علاقات التدرج والترابط بين كل من الهوية (كدال على الاتجاه من العام إلى الخاص)، والانتماء (كدال على الاتجاه العكسي من الخاص إلى العام) موضعًا لأي لَبس أو غموض..

هذا والله أعلم.



٤ ـ التحيّز للتفسيرات الماديّة: بحث مستخلَص

من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري

أ. حسام الدين السيد

بدأ الدكتور المسيري دراسة التحيز للتفسيرات المادية مع بداية دراساته في الصهيونية (باعتبارها نموذجًا ماديًا دارِوينيًا في التفسير)، ولكن يتعمق هذا الاتجاه ويصبح موضوعًا أساسيًا في كتابه عن الحضارة الأمريكية بعُنوان «**الفردوس الأرضي**» (١٩٧٩)، ثم يتحول الموضوع الأساسي إلى نموذج تفسيري في كتاب «**الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: نحو نموذج تفسيري جديد**» حول الظاهرة اليهودية، ولكنها في واقع الأمر هي دراسة تطبيقية يحاول فيها أن يبين قصور النماذج المادية التفسيرية، أما في دراسته غير المنشورة «في الإبداع العربي» فهي تُختم بمحاولة لتوصيف النموذجين: المادي والمادي الروحي.

بين المخطئين والمهرجين

ورد في كتاب **الفردوس الأرضي** أن المفكر الأمريكي «الترانسند» قال: «إن بنَيت قلاعك في الرمال، لا تندم على ما فعلت فهذا هو المكان الذي يجب أن تبنيها فيه، وما عليك الآن إلا أن تضع قاعدة تحتها».

فالشعب الأمريكي يستجيب للواقع استجابة حرة لم تقررها من قبل عادات اجتماعية أو أية عادات خاصة استجلبوها من أوروبا معهم، فهم قد طرحوا هذا التاريخ جانبًا ليدخلوا في علاقة مع عالم لم يسبق له مثيل، عالم محفوف بالمخاطر ولا يمكن التنبؤ به، الدخول في تجربة لا تُعرف نتائجها مقدمًا ـ هذا هو جوهر تجربة الرجل الأبيض في أمريكا. إن الرجل

الأبيض في أمريكا هو الرجل البراجماتي بالدرجة الأولى والسوپرمان الحق والكاوبوي الذي لا يهاب شيئًا ويبني بيته بجوار البركان، كما يخاطر بكل شيء فيفقد كل شيء أو يربح كل شيء - الصدفة والحرية المطلقة.

هذا المجتمع الذرائعي لا يشغل نفسه بالحقيقة النسبية التاريخية ولا يبحث إلا عما يزيد من راحته وهنائه الماديَّين، والباحث عن الحقيقة سيجدها في كل ما يزيد الإنتاج وما يُثبت كفاءته بغض النظر عن قيمته الإنسانية، وهذا تعريف كمي للحقيقة يحولها إلى حُكم يمكن تجزئته وقياسه، وهو تعريف «ديمقراطي» لأنه يساوي بين كل الأشياء وينفي كل تدرج في عالم المعرفة والقيمة، فالماديات تساوي المعنويات، والروح تساوي الجسد، والجميل لا يختلف عن القبيح، فالمعيار الوحيد هو النجاح.

فالحضارة الغربية الحديثة حضارة يمكن أن نسميها وثنية تستند إلى مبدأين هما المنفعة واللذة، وهما في واقع الأمر نفس الشيء في النهاية فما ينفع هو ما يمتِّع، وما يُدخل المتعة على الإنسان هو ما ينفعه، وهذه هي الطريقة التي يتم بها تعريف الخير والشر في غياب أية مقاييس دينية، فتصبح الذات إذن هي المرجعية الوحيدة وتصبح المصلحة ما يشبه المطلق الأخلاقي.

إن الإنسان الغربي إنسان يعيش في عالم الحواس الخمس، وعالم المنفعة التي تم تعريفها بشكل مادي واللذة التي تم تعريفها هي الأخرى بشكل مادي، وقد خرج هذا الإنسان من تحت عباءة ميكياڤيلي ثم داروِن ثم نيتشِه، وهو الذي تحاور مع الجنس البشري من خلال المدافع والقنابل التي أطلقتها جيوشه الامبريالية علينا وعلى جيراننا، وهو يكتسب شرعية من قوته، ويدرك هذه الحقيقة ويعيها تمامًا، والحديث عن العقلانية لا يخرج عن نطاق كتب الفلسفة ولا ينصرف إلا إلى الإجراءات أو قوانين اللُعبة. أما صياغة العالم ذاته فهي عملية تقوم بها الجيوش الغربية المنتصرة التي تحقق الأهداف الاستراتيجية التي حددتها المجتمعات الغربية لنفسها.

ومن هنا أكذوبة احترام القانون الدولي، فهي دعوة لتقبُّل عالم ليس

من صنعنا، وأن نلعب اللُعبة بقوانين لم نساهم في وضعها، ومن ذا الذي يتحدث عن «الغاية تبرر الوسيلة» وعن «الصراع من أجل البقاء» و«البقاء للأصلح»، وعن أخلاقيات المحبة والتسامح باعتبارها أخلاقيات العبيد، وعن أخلاقيات القوة التي تتجاوز الخير والشر باعتبارها أخلاق السادة؟ ممن تعلمنا كل هذه الحِكَم؟! ولكن مع هذا يجب أن نستفيد من أخطاء الآخرين، ونحن أمامنا فرصة ذهبية في عالمنا العربي (فمن يرتكب خطأً ما فهو بطل مأساوي، أما من يرتكب أخطاء الآخرين فهو مهرج).

التحيز المعرفي والإدراكي

أزعم أن الأُمة العربية الإسلامية تعاني الآن من حالة تبعية إدراكية كاملة إذ إنّنا نستورد نماذجنا المعرفية فيما نستورد من أشياء من الغرب؛ بل إننا بدأنا ننظر لأنفسنا من خلال عيون غربية ونحكم على أنفسنا بمعايير مستقاة من «بلاد برة» هذه التي ملكت علينا شغاف قلوبنا.

والنتيجة أننا أصبحنا منكسرين من الداخل، حتى حينما نطرح أكثر الشعارات ثورية وانتصارًا، وهذا ما أسماه أحد علماء الاجتماع الغربيين «امپريالية المقولات» أي أن تكون المقولات الإدراكية مستقاة من الآخر، فيرى الإنسان نفسه متخلفًا مهما بذل من جهود ومهما أنتج من روائع، ويحكم على نفسه بالهزيمة حتى قبل دخول المعركة، وقد سمعت مرة بحثًا لأحد علماء الاجتماع المصريين استخدم عدد ساعات الاستماع للموسيقى السيمفونية كمعيار للتقدم والتخلف، ويا له من معيار هزلي سخيف يؤدي إلى نتائج عُنصرية كريهة.

ومن الحقائق الأساسية التي تجابه الإنسان في القرن العشرين أن النموذج المعرفي العَلماني العقلاني المادي الذي تستند إليه الحضارة الغربية الحديثة أصبح يشغل مكانًا مركزيًا في وجدان معظم المفكرين.

ويعود تاريخ ظهور هذا النموذج إلى القرن السادس عشر حين بدأ الإنسان الغربي في صياغة رؤيته للكون على أساس استبعاد كل ما هو روح وغيب ويبقى ما هو عقل وحس ومادة، وأصبح ما يقاس هو وحده

الموجود، وما غير ذلك فلا وجود له، وأصبح العقل وحده هو وسيلة الإدراك والمعرفة الوحيدة، عبَّر ذلك الموقف عن نفسه في كل مجالات المعرفة، وفي جميع النظريات، وأعاد الإنسان الغربي تنظيم مجتمعه بما يتفق مع هذه المعايير، فنشأت الحكومة المركزية المطلقة والمدن والجيوش التي انطلقت إلى كل أرجاء العالم، وبدأت التجربة الاستعمارية الغربية التي انتهت بالاستيلاء على معظم بلدان العالم واقتسامها ونهبها.

وليس من المستغرب أن نموذجًا معرفيًا ماديًا بسيطًا إلى هذه الدرجة، عنده مقدِرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة - بسبب بساطته هذه - يحقق انتصارات باهرة، على المستويين الماديّ والمعنويّ، في مراحله الأُولى.

وقد تَرجمت انتصارات المشروع المعرفي العقلاني المادي الغربي نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي وإلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وأن التاريخ البشري كله يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث.

وقد دخل العالم الإسلامي في صراع مرير مع هذا التشكيل الحضاري من البداية، وقامت جيوش الدولة العثمانية بحماية دار الإسلام، في الشرق العربي وفي أماكن أخرى من الهجمة الاستعمارية، العَلمانية الغربية، ولذا التف الاستعمار الغربي حول الدولة العثمانية فاحتل أطراف إفريقيا، والهند، ووصل إلى العالم الجديد، وظل العالم الإسلامي ذاته بمنأى عن جيوشه ولكن مع أزمة الدولة العثمانية بدأت الجيوش الغربية في غزو المشرق الإسلامي، ويعد تاريخ وصول جيوش نابليون إلى مصر هو بداية المحاولات الغربية الرامية لتقطيع أوصال الدولة العثمانية، والعالم الإسلامي، وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية، والإنكليز على قبرص ثم مصر إلى أن تم تقسيم العالم الإسلامي.

ونتيجة لبساطة النموذج المعرفي العقلاني وجاذبيته، أصبحت محاولات اللحاق بالغرب هي جوهر مشروعات النهضة جميعها في العالم الثالث بما في ذلك العالم الإسلامي:

(أ) ويتضح هذا أكثر ما يتضح في الفكر العَلماني الليبرالي، فهو فكر قد حدد «النهضة» ـ ابتداءً ـ بأنها نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة وتقبل النموذج العَلماني، العقلاني المادي، الغربي بكل مزاياه وعيوبه «بخيره وشره»، وإعادة صياغة المجتمعات العربية والإسلامية وسلوك أفرادها حتى تتفق مع المعايير التي يفترضها هذا النموذج، وقد عبر عن هذه النزعة ما يسمى بجيل النهضة من الليبراليين أمثال أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم، ومنهم من كان متطرفًا فدعا إلى التفاهات المسرحية، مثل ارتداء القبعة وكتابة العربية بحروف لاتينية، ومنهم من كان أكثر تعقلاً وابتعادًا عن مثل هذه الأشياء، ولكن أعضاء الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل، كانوا في نهاية الأمر دعاة تغريب وتحديث وعَلمنة على الطريقة الأوروبية.

(ب) التيار الثاني هو التيار اليساري العربي.

فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نقدي من الرأسمالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية فإنهم يصدُرون عن تقبل مبدئي للنموذج العَلماني العقلاني المادي وللرؤية العَلمانية للإنسان والكون، وهو النموذج الكامن وراء تجليات الحضارة الغربية، ولذا لا ينصرف النقد اليساري للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسي والاقتصادي.

(جـ) وقد مارس النموذج العَلماني العقلاني المادي شكلاً من أشكال التراجع في العالم العربي منذ الأربعينات، وتمثَّل هذا في ظهور حركات إسلامية، مثل حركة الإخوان المسلمين، وجماعات اشتراكية قومية، مثل مصر الفتاة، وفي تبلور الفكر العربي القومي وقيام تنظيمات سياسية تحاول ترجمته إلى واقع، هذه الحركات كلها تفترض بشكل أو بآخر قصور النموذج العَلماني الذي ينظر للإنسان على أنه مادة عامة تخضع في كل جوانبها للقوانين المادية، ولذا فهي تحاول طرح نموذج بديل، مؤكدةً خصوصية الإنسان، ومن هنا كان الحديث عن الهوية العربية وتأكيد التراث، ليس بوصفه مصدرًا للقيمة ولكن بوصفه مصدرًا للهوية (الإثنية).

ولكن رغم أهمية هذه المحاولة في أنها تشكِّل تراجعًا عن النموذج العَلماني العقلاني المادي ومراجعة له ومحاولة الاقتراب من التراث، فإن الهدف هو دائمًا اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور الهوية لتواكب العصر. فهذا التيار إن هو إلا محاولة أخرى لتبني النموذج المعرفي العَلماني العقلاني المادي يأخذ ـ هذه المرة ـ شكل إعادة صياغة للهويّة من الداخل على أسس غربية مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية، ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي؛ بل يعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أن المعتزِلة عقلانيون، وأن الجُرجاني أسلوبي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الصعاليك، وأن ابن خلدون اكتشف ٨٠٪ من قوانين المادية الجدلية (كما ذكر أحد الأساتذة الماركسيين أي أن ابن خلدون كان ماركسيًا قبل ماركس ومن هذه الماركسية الكامنة يكتسب ابن خلدون شرعيته لا من تفكيره العربي الإسلامي) أي أن أهمية التراث لا تعود لأهميته في حد ذاته، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج العَلماني العقلاني المادي.

(د) والمدهش أن محاولة اللحاق بالغرب لها أصداؤها العميقة في الاتجاه الإسلامي. فكثير من المفكرين الإسلاميين يتقبلون النموذج العَلماني العقلاني المادي عن وعي وعن غير وعي؛ بل ويحولون هذا النموذج إلى المثال الذي يُحتذى والنقطة المرجعية الصامتة، بحيث يصبح المشروع النهضَوي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للحاق بالغرب.

بل إن بعضهم يذهب إلى حد أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج العقلاني الذي يمكن تبنيه بعد إدخال بعض التحسينات الثانوية، مثل إضافة الصوم والصلاة وفرض الحجاب على المرأة المسلمة واستبعاد اختلاط الجنسين، ومرة أخرى يعاد اكتشاف الدين، فنكتشف أن الدين قد سبق العلم، وأن القوانين العلمية كلها في القرآن، وأنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والعلم، ويتبارى المتبارون في إثبات أن الإسلام يكتسب شرعيته بمقدار اقترابه من النموذج العلمي المادي الغربي، وبالتدريج يتم تغريب النَّسَق الإسلامي بحيث يتفق مع النموذج العقلاني المادي.

والسمة الأساسية للمشروعات الحضارية السابقة كلّها - برغم اختلافها وتصارعها - أنها جعلت الغرب نقطة مرجعية، نهائية ومطلقة أي أنها استبطَنت رؤية الغرب لنفسه ولمشروعه الحضاري ولنموذجه المعرفي المادي، وأصبح الغرب هو هذا التشكيل الحضاري الذي سبقنا والذي علينا اللحاق به مما يفترض وجود نقطة واحدة تحاول المجتمعات كلها الوصول إليها، وأن ثمة طريقة واحدة لإدارة المجتمعات ولتحديد تطلعات البشر وأحلامهم وسلوكهم - أي أنه توجد رؤية واحدة عالَمية للإنسان والكون، ومن ثَم تحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث! وأضفى هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا، وأصبح العلم الغربي الذي يسعى المثقفون المسلمون إلى تحصيله علمًا عالميًا حديثًا، وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له تسمى بالانتماء للعصر الحديث وبالتقدمية والموضوعية.

ونتيجة هذا الوضع أهمل المثقفون العرب تراثهم؛ بل أهملوا التراث العالمي فمن منا يهتم حقًّا باليابان والصين، ومن منا يدرس اللغة السواحلية؟.

لقد استنام الجميع لتحصيل ما يسمى «بالتراث العالمي» دون أي تساؤل بخصوص المفاهيم الإدراكية الكامنة فيه أو بخصوص جذوره التاريخية أو الآليات الاجتماعية التي أدت إلى ظهوره، وأصبحت مهمة الباحث هي تلقي المعلومات التي يقال لها «عالمية» والتي هي في واقع الأمر غربية، ثم إعادة إنتاجها على هيئة دراسات وكتب تظل حبيسة المفاهيم الغربية وتساهم في تطوير المعارف والعلوم الغربية، وفي فصل الباحث عن معجمه الحضاري الإسلامي والعربي.

وقد تكون داخل العالم العربي الإسلامي مجموعة من المتعلمين (في مقابل المثقفين) يشغلون وظائف قيادية وغير قيادية، فمنهم الصحفيون والمدرسون والأساتذة الجامعيون والإعلاميون والمترجمون الذين استوعبوا تمامًا النموذج المعرفي العَلماني الغربي واستبطنوه وتحولوا إلى أدوات توصيل

جيدة له ولقيَمه، أحيانًا عن وعي، وفي معظم الأحيان عن غير وعي، وهذه الفئة من المتعلمين تقسِم بأنها عندها ملكات فكرية استيعابية ضخمة، وهم عادة مجدون في التحصيل والحصول على الشهادات، ولكن مقدرتهم النقدية محدودة للغاية.

هذه الفئة هي أخطر القطاعات الثقافية التي تقوم بعملية التغريب وإعادة صياغة القيَم وإشاعة النموذج العَلماني الغربي. فعصر النهضة في الغرب ـ كما تعلَّموا في الكتب التي درسوها ـ هو العصر الذي بُعثت فيه الفنون والآداب ووُضع الإنسان في مراكز الكون (وليس عصر ميكيافيلي وهوبز أيضًا وبداية التشكيل الاستعماري الغربي وإبادة الملايين) والثورة الفرنسية هي ثورة الحرية والإخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان (ليست الثورة العَلمانية الأولى التي عبد الإنسان فيها العقل والتي قامت دولتها المركزية بتصفية كثير من الجيوب الدينية والإثنية وقامت بأول عملية إبادة منهجية حديثة في العصر الحديث في فانديه) والتقدم هو الحقيقة الأساسية في حياة البشر وتاريخهم (وليس له أي ثمن فادح قد يفوق في معدله ما قد تم تحقيقه من أرباح مادية) ونيتشِه هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الله والإنسان) والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي (وليست مناهج تُضمِر رؤية معادية للإنسان).

نموذجان متقابلان

* في مقابل هذا النموذج المادي الذي لا يتجاوز الواقع من خلال الإيمان بمقدرات الإنسان اللامتناهية والذي ينتهي بالدارس في عالم اليأس والقنوط والهزيمة وعالم الحسابات التي تتحول إلى سجن رهيب، نطرح فكرة «الإنسان/ السر» الذي يدخل في علاقة مع المادة ولكنه يتجاوزها دائمًا.

فالرؤية الأولى «الإنسان/ المادة» تنظر للإنسان باعتباره كيانًا مركبًا ما يختلف عن كل الكائنات الأُخرى لا في نوعه وإنما في درجة تركيبيته التي يمكن تفسيرها «في نهاية الأمر» بما هو مادي وطبيعي ـ أي أنه يمكن تفسير الإنسان كل الإنسان من خلال قوانين الطبيعة.

وهناك الرؤية الأُخرى التي ترى الإنسان باعتباره كيانًا فريدًا مركبًا مختلفًا عن كل الكائنات الأُخرى اختلافًا عميقًا في النوع والدرجة.

ومن الممكن تفسير كثير من جوانب ظاهرة الإنسان بالعودة إلى المادة وقوانين الطبيعة، ولكن الإنسان مع هذا ـ حسب هذه الرؤية ـ يظل شامخًا، يستعصي في كلِّيته على التفسير المادي الكمي.

فعلماء الاقتصاد الماديون (من الشرق والغرب) يرون الإنسان على أنه مجموعة من الحاجات التي تشبَع، قد تُعرَّف هذه الحاجات بشكل كمي سُوقي أو بشكل شبه كيفي مصقول. لكنها تترجم نفسها في نهاية الأمر إلى «أرقام»، وإلا لما أصبح علمًا. وفي علم النفس الحديث تُفسَّر الدوافع النفسية في نهاية الأمر إما تفسيرًا سلوكيًا سوقيًا أو تفسيرًا أكثر صقلاً عند فرُويد مثلاً. ولكن كل شيء لابد أن يرد إلى مقولة ما قابلة للفحص والقياس.

ويمكن الحديث عن قيَم «روحية» داخل النماذج المادية التفسيرية ولكن كلمة «روحية» في مثل هذا السياق هي من قبيل المجاز وحسب (كما يقول الأمريكان مثلاً «يا لها من تجربة روحية رائعة بعد أكل الآيس كريم أو مضاجعة النساء) لأن النموذج المادي لا يقبل بما وراء المادي ـ أي الروحي.

إن الإنسان/ السر، يختفي بل لابد أن يختفي لتظهر مكانه الأرقام الباردة التي لا تستعصي على القياس أو الحلول الهندسية ـ أي أن النموذج المادي يسقط دائمًا في قوانين الطبيعة والمادة والهندسة والميكانيكا والجبر أو الصيغ البسيطة التي تقترب منها. فهو يفسر ما هو إنساني بما هو غير إنساني، ويفسر ما هو حي بما هو ميت، ويفسر ما هو سر بما يقاس ويحسب.

وقد عرّف «ماكس ڤيبر» الترشيد عدة تعريفات من أهمها توظيف الوسائل بأكثر الطرق كفاءة (أي رشدًا) لخدمة أهداف معينة فعملية الترشيد تنصرف إلى الوسائل ولا تنصرف بأية حال إلى الأهداف، وهو يرى أن

الحضارة الغربية هي حضارة أفرزت فكرة الترشيد هذه، وأنها تتسم بمعدلات عالية من الترشيد.

على كل حال كان «ڤيبر» قد عرَّف الترشيد من خلال صورة متعينة حين قال: إن الترشيد هو تحويل العالم بأسره إلى حالة المصنع ـ أي تحويله إلى نسْق آلي منظم يتم استخدام كل شيء فيه بكفاءة، خاضع للحسابات الكمية، فتُوظف الطبيعة الخارجية وتتحول إلى مصدر للمادة الخام، وتُوظف الطبيعة البشرية ويتحول الإنسان إلى وحدة اقتصادية رشيدة تتحرك داخل إطار بيروقراطي لا شخصي، فالعالم يصبح نسْقًا آليًّا ينتج سلعًا بكفاءة شديدة، ولا يهم المضمون الخلقي أو الإنساني لهذه السلعة، إذ ما يهم هو تعظيم الإنتاج، ومن هنا أقول متهكمًا إن عملية الترشيد تعني في واقع الأمر أن يفقد الإنسان رشده تمامًا في نهاية الأمر.

* وللأسف ثمة ترادف في عقل الكثيرين بين النموذج المادي من جهة والنموذج العلمي من جهة أخرى، وهو ترادف مُخِل للغاية، ففي تصوري أن النموذج العلمي أو الموضوعي هو النموذج الذي يتمتع بأعلى درجة تفسيرية عن غيره من النماذج! فكلما ازداد النموذج تفسيرية كلما ازداد علميَّة وموضوعية، وإذا كانت النماذج المادية قادرة على تفسير بعض الظواهر، وبالتالي فهي علمية في هذا المجال، فهي قاصرة عن تفسير ظواهر أخرى في مجالات أخرى، ولذا فهي تصبح غير علمية بالمرة، وتكمن المفارقة في أن النماذج المعرفية المادية التي يقال لها «علمية» حينما تُطبق على ظاهرة الإنسان ليست واقعية بما فيه الكفاية، فهي تذكر جانبًا أساسيًّا في الإنسان ولذا فمقدرتها على التفسير والتنبؤ قوية على المستوى القريب، ضعيفة على المستوى البعيد منعدمة تقريبًا في نهاية الأمر... ومن هنا كانت دهشة أصحاب هذه النماذج: دهشتهم في الجزائر، وفي فيتنام، وفي أفغانستان ـ إذ إنّ الحسابات الكمية والعلمية الدقيقة تقول: إن الفرنسيين كانوا لابد أن ينتصروا في الجزائر، وأن الأمريكان كانوا لابد أن ينتصروا في ڤيتنام، وأن السوڤييت لابد أن ينتصروا في أفغانستان، ولتضع المعلومات في أي حاسوب وستجده يهز رأسه مؤكدًا لك انتصار من يُشبع معظم الحاجات ويقمع البشر.

وقد يكون من المفيد وصف كل من النموذجين اللذين نتحدث عنهما: النموذج المادي الذي يرُد كل شيء بما في ذلك وعي الإنسان واختياراته الأخلاقية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير ـ لقوانين الحركة المادية، والنموذج الآخر الذي نسميه ماديًا/ روحيًا، لأنه لا يفسر الظاهرة الإنسانية باللجوء للنماذج المادية وحدها، أو النماذج الروحية وحدها، والنموذج المادي هو الذي ساد في الغرب الحديث وهيمن عليه.

تباين النماذج

* ويتباين إدراك التحيز إلى الغرب وضد التراث عندنا بتباين النموذج الإدراكي، وذلك لأن البعض حتى عندما ينظر لنفسه ينظر بعين غربية.

* ذلك النموذج الغربي المادي يذهب إلى أن الخالق غير موجود، وإن وجد فهو إما لا علاقة له بآليات معرفة العالم المادي، أو أنه متوحِّد بالمادة بحيث يصبح هو والمادة (الطبيعة والتاريخ) شيئًا واحدًا، ومن ثَمَّ فالخالق لا يتجاوز قوانين الطبيعة والمادة والتاريخ، ويمكن أن تحل محله مطلقات مادية مثل قوى التاريخ وقوانين الطبيعة ووعي الطبقة العاملة بنفسها.

وباختفاء الخالق من أي فِكْر فإن الإنسان يشغل مركز الكون ويصبح العالم مادة وحسب، ويبدأ النموذج المادي في احتواء الظواهر كلها، وحيث أنَّ كل شيء هو مادة يتم تفسير الإنسان كظاهرة بما هو أدنى منه، فيُرَدُّ الإنسان إلى المادة أي أنَّ النزعة الإنسانية الإلحادية تبدأ بتعظيم الإنسان ووضعه في المركز، وتنتهي بأن تضعه على هامش المادة أو تحوله إلى مجرد جزء منها ـ لا حدود ولا أهمية خاصة له، وكذلك يكون العقل الإنساني مادة محضَة، وهو يتوصل إلى المعرفة من خلال استقراء معطيات مادة يدركها عن طريق الحواس الخمس.

وعلى هذا تصبح المعرفة يقينية، تطمح للوصول إلى مستوى البديهيات الرياضية، ومنهج دراسة الإنسان والطبيعة واحد، ولذا فالحديث

هنا دائمًا عن وحدة العلوم التي تفترض وحدة الإنسان والطبيعة.

والهدف من المعرفة هو معرفة قوانين الواقع للتحكم فيه وغزوه والسيطرة عليه. فالنموذج المادي يؤدي إلى ظهور ما نسميه «الرؤية المعرفية الإمبريالية» حيث يصبح العالم بأسره مادة نسبية توظَّف وتصبح ساحة قتال وصراع، فيها الإنسان ما هو إلا ذئب لأخيه الإنسان، والبقاء دائمًا للأصلح والأقوى، والخطاب الوحيد هو خطاب الغزاة.

* والنموذج التفسيري الذي نقترحه يصدر عن فكرة أن الظاهرة الإنسانية فريدة ومركبة لأقصى حد، وأن القانون الطبيعي لا ينطبق كلية على الإنسان كما أسلفنا، ومن هنا فنحن نرى أن العالم ليس كلاً عضويًا، وأن إشباع الحاجات لا يمكن أن يحل محل الهويَّة، وأن الانتماء للوطن وللأُسرة أمر حيوي ومهم للإنسان، وأن القيَم الرَّوحية والإيمانية هي مصدر أساسي للسلوك الإنساني، وأن هذه القيَم واقعية أي أنها جزء من الواقع الإنساني، على الرغم من أنها لا مادية ولا كمِّية، وأنه لا يمكن فهم سلوك الإنسان ككيان متعين دون أخذ هذه القيَم والدوافع السلوكية في الاعتبار.

هذا لا يعني أننا نستبعد العناصر المادية من نموذجنا التفسيري، فنحن لو فعلنا ذلك لصرنا في أحادية النموذج المادي وسوقيته، ولذا فنحن لا ننكر أن كثيرًا من الأسباب الاقتصادية والسياسية والسكانية لها دورها ونراها ضرورية في تفسير الظاهرة الإنسانية، ولكنها ليست كافية مع هذا، فهي في حد ذاتها قاصرة من الناحية التفسيرية، فكما أننا لا يمكننا أن نرُد الواقع المادي لإدراك الإنسان له، لا يمكن أن نرد الإدراك في نهاية الإمر للواقع المادي، أي أنني اقترح الاستقلال النسبي للإدراك الإنساني عن الواقع، وللواقع عن الإدراك، ووجود مسافة بينهما، حتى لا يتطابق الواحد مع الآخر وحتى يتفاعلان.

أما النموذج المادي/ الروحي، وهو الذي نقترحه لإدراك الواقع والتعامل معه، فهو يصدر عن الإيمان بأن الخالق موجود ومُغَايرٌ للإنسان، للحوادث وللمخلوقات ومنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، ولا يمكن رده إلى

القوانين المادية أو الاجتماعية أو التاريخية، ولا يمكن فهم الكون بكل تركيبته بدون افتراض وجوده، فهو واجب الوجود.

والله يحد الإنسان بحدوده، ولكن رغم محدودية الإنسان فإنه لا يمكن تفسيره بما هو أدنى منه، إذ تفسَّر جوانب منه وحسب تفسيرًا ماديًا، ولكن تظل هناك جوانب تستعصي على التفسير المادي تتطلب نموذجًا تفسيريًا آخر مرتبطًا بما هو أعلى من الإنسان، لهذا السبب يتمتع الإنسان بقداسة خاصة في الكون تحفظ له مركزيته وهويَّته المقدسة (السر).

أما العقل الإنساني فهو مادة، ولكن درجة تركيبته تجعله مختلفًا نوعيًا عن المادة الطبيعية، ومن ثَمَّ يمكن للعقل تجاوز الطبيعة في بعض جوانبها. وهو يتوصل إلى المعرفة من خلال الاستقراء، وكذلك من خلال الاستنتاج، ومن خلال الحواس الخمس والعاطفة والحدس، وعلى ذلك تصبح المعرفة طموحة إلى الوصول إلى درجة من اليقين، ولكن اليقين ليس مطلقًا، ولذا المدرِك يقنع بمستوى غير كامل من اليقين، ودراسة الإنسان والطبيعة لهما منهجان مختلفان ويكمل الواحد منهما الآخر.

والهدف من المعرفة، هو معرفة الواقع للتواصل معه والاستفادة منه والاتزان معه، فنحن لسنا وحدنا في هذا الكون، وإنما استُخلفنا فيه لعُمرانه، ولذا فالمعرفة ليست معرفة الكون وحسب؛ بل معرفة للذات أيضًا، وبما أن المعرفة الكاملة مستحيلة، فالتحكم الكامل مستحيل أيضًا، ومن هنا يظهر عالَم يتسم بشيء من الرخاوة، توجد فيه إمكانية التواصل والتراحم بين البشر، توجد فيه إمكانية الاختيار الحر حسب قيم عالَمية (مطلقة) يقبلها الجميع، ومن ثَمّ فهو عالَم يمكن أن يظهر فيه خطاب المحبين.

* * *



٥ ـــ إدراك التحيّز في المفاهيم الاقتصادية

بحث مستخلَص من كتابات الدكتور جلال أمين

أ. حسام الدين السيد

الغرب متساوٍ أكثر!!.

*من أظرف الأقوال المأثورة عن «چورچ أوروِل» تلك العبارة الواردة في روايته الشهيرة «**مزرعة الحيوانات**»: «كل الحيوانات سواء ولكن بعضها متساوٍ أكثر من غيره»!!.

وردت هذه العبارة في سياق السخرية من حالة يزعم فيها الحكام أنهم يعاملون الناس بالعدل. وهم يفعلون عكس ذلك بالضبط. ومنذ كتب «أوروِل» العبارة، والناس يقتطفونها كلما واجهوا حالات مماثلة من الظلم المتنكر في صورة العدل، وقد وجدُتها مناسبة تمامًا لوصف ما حدث منذ وقت قصير في مؤتمر الدول الصناعية الكبرى الذي انعقد في مدينة «هيوسْتِن» الأمريكية.

اجتمع في «هيوسْتِن» رؤساء الدول الصناعية الكبرى مما اصطُلح على تسميته بدول التحالف الغربي، في مؤتمرهم السنوي السادس عشر، وأعلنت الولايات المتحدة أن على دول السوق الأوروبية المشتركة أن تقوم بإلغاء ما تقدمه من دعم لسلعها الزراعية، على أساس أن هذا الدعم يُخل بمبدأ حرية التجارة. كان رد السوق الأوروبية أن نظام الزراعة الأوروبي لا يسمح بذلك بالنظر إلى قيامه على عدد كبير من المزارعين الصغار نسبيًا والذين يحتاجون إلى حماية من الدولة.

لقد اعترف المسؤول عن النظام التجاري في السوق بأن نظام الدعم قد يتضمن بعض الخروج على نظام السوق الحر، ومع ذلك أصر على ضرورة المحافظة على نظام الدعم «لأسباب سياسية واجتماعية وإنسانية».

وكان هذا طريفًا بالنظر إلى ما دأب الكبار على تلقينه لنا من ضرورة اتباعنا لنظام السوق الحر، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالاعتبارات «السياسية والاجتماعية والإنسانية». ولم يمنع هذا من أن يصدُر البيان الختامي للمؤتمر وفيه الإشادة التقليدية بنظام حرية التجارة وعدم التدخل، وكيف أن الحرية الاقتصادية «شرط ضروري لتحقيق الرخاء الاقتصادي في العالم».

من الواضح إذن أن الدول الصناعية الكبرى على استعداد لأن تقبل الخروج على مبدأ حرية السوق من بعض الدول، ولكنها ليست على استعداد لقبول الخروج عليه إذا جاء هذا من دول أُخرى. ذلك أن الشعوب كلها سواء، هذا صحيح، ولكن بعضها متساو أكثر من غيره![1].

وفي كل مرة يُثار فيها موضوع القطاع العام والقطاع الخاص، والدَّور الأمثل للحكومة في النشاط الاقتصادي، وما إذا كان من الأفضل توسيعه أو تضييقه، أشعر بأن على الاقتصاديين أن يخجلوا من أنفسهم، فهذه هي ثالث مرة على الأقل يغير فيها الاقتصاديون رأيهم في هذا الموضوع تغييرًا يكاد يصل إلى درجة التحول من الشيء إلى نقيضه.

ففي البدايات الأولى لعلم الاقتصاد قال لنا الاقتصاديون المسمَّون باسم «التجاريين» [١٤٥٠ ـ ١٧٥٠]: إن على الدولة أن تتدخل تدخلاً حاسمًا وشاملاً في النشاط الاقتصادي، ثم جاء الطبيعيون [١٧٦٠ ـ ١٧٨٠] والاقتصاديون التقليديون (الكلاسيك) [١٧٧٦ ـ ١٨٧٠] ليقولوا لنا: إن على الدولة أن تنسحب انسحابًا تامًّا من النشاط الاقتصادي وأن

---

(١) د. جلال أمين، **مصر في مفترق الطرق**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط ١، ١٩٩١، ص ٣٩ ـ ٤٧.

هذا هو الوضع «الطبيعي للأمور». ثم جاء «كينز» (١٩٣٦) ليقول لنا من جديد: إن على الدولة أن تقوم بدور فعال في الاقتصاد وإلا حدث ما لا تحمد عقباه، وإن الأزمة الاقتصادية هي نتيجة مباشرة لامتناع الدولة عن التدخل. ثم جاء النقديون (١٩٧٠ ـ . . . .) ليقولوا لنا مرة أُخرى: إن على الدولة أن تنسحب انسحابًا تامًّا من الاقتصاد بما في ذلك حتى خدمات المطافئ والبريد، وأن السبب الوحيد للمشاكل الاقتصادية أيًّا كان نوعها هو تدخل الدولة.

قد تقولون: إنه ليس من العار أن يغير المرء رأيه. ولو عدة مرات من رأي إلى نقيضه مع تغير الظروف والأحوال، ولكن ألا تلاحظون أنه في كل مرة لا يريد الاقتصادي أن يعترف بأن الرأي الذي يقول به يصلح فقط في ظروف معينة ولا يصلح لغيرها؟ ففي كل مرة يزعم الاقتصادي أن الرأي الذي يقول به هو الرأي الصحيح في كل زمان ومكان!.

فالتجاريون لم يقولوا لنا كما كان يجب أن يقولوا إن رأيهم بضرورة تدخل الدولة لا يصلح إذا انتهت المراحل الأُولى للنمو الصناعي ووقفت الصناعة الوطنية على قدميها، والاقتصاديون التقليديون أو الكلاسيك لم يقولوا كما كان يجب أن يقولوا، إن رأيهم يصلح لإنجلترا فقط، ولا يصلح لإلمانيا أو الولايات المتحدة، «وكينز» سمى نظريته «النظرية العامة» ولم يسمِّها، كما كان يجب أن يسميها «السياسة الاقتصادية الصالحة للغرب في الثلاثينيات». و«ميلتون فريدمان» والنقديون ذهبوا إلى أن رأيهم يصلح «لشيلي» بنفس الدرجة التي يصلح بها «للولايات المتحدة»، ويصلح لعصور الرأسمالية الأُولى كما يصلح لرأسمالية النصف الثاني من القرن العشرين.

في كل مرة إذن لا يخجل الاقتصادي من أن يقول: إنه يغير رأيه لأنه قد اكتشف الحق وعاد إلى الصواب، بدلاً من أن يقول: إنه غيّر رأيه لأن الظروف قد تغيرت. «آدم سميث» يسخر من التجاريين لأنهم لم يَرَوا الحقيقة بينما رآها هو، و«كينز» يسخر من الكلاسيك لأنهم لم يرَوا الحقيقة بينما رآها هو، و«ميلتون فريدمان» يسخر من «كينز» لأنه لم ير الحقيقة بينما رآها هو، بينما كل منهم يعبر عن مصالح دولة أو طبقة معينة في فترة معينة. التجاريون يعبرون عن مصالح التجار والصنَّاع قبل الثورة

الصناعية، والكلاسيك يعبِّرون عن مصالح الرأسمالية الإنجليزية في عصر المنافسة الحرة، و«كينز» يعبِّر عن مصالح الرأسمالية في عصر المنافسة غير الكاملة، و«ميلتون فريدمان» يعبر عن مصالح الرأسمالية في عصر الشركات متعددة الجنسية![٢].

التحيز بالنقل المباشر..

* إن المسألة التي نطرحها هنا ليست مسألة صواب أو خطأ؛ بل هي مسألة استيراد قيَم ومواقف أخلاقيَة وفلسفية وكأنها «عِلم» محايد يتجاوز حدود الزمان أو المكان أو الثقافة. ومن ثَم - فإن الخطر الذي تتعرض له الأمم «المستورِدة» أو «التابعة» هو خطر مقصور عليها دون غيرها، إذ تقوم هذه الأمم التابعة باستيراد قيَم وفلسفة غريبة عنها باسم العلم، وتتخلى عن قيمها وفلسفاتها الخاصة، ليس لصالح العلم، ولكن لحساب قيَم أمم أُخرى، ونقبل ذلك باسم التزام المنهج العلمي في التفكير. فهم يهرِّبون إلينا مواقفهم الفلسفية وحسهم الأخلاقي الخاص مغلفًا بالنظريات العلمية، وهي مواقف لا علاقة لها بالعلم.

وسأضرب مثالاً لذلك من علم الاقتصاد، ففي نظرية الاستهلاك التي أصبحت جزءًا ثابتًا من كتب الاقتصاد العربية، شأنها في ذلك شأن كتب الاقتصاد الغربية، تقول لنا النظرية إن هدف المستهلِك هو تعظيم الإشباع أو المنفعة. فإذا سألت عن ماهية هذا الإشباع قيل لك إنه لا شيء غير ما يقرر المستهلك أنه يريده.

فهم إذن قد قبلوا كمسلَّمة من المسلَّمات، وهرَّبوا إلينا، مذهب الفردية؛ بل ونوعًا من الإباحية. بمعنى أن كل ما ترغب فيه هو أمر مشروع، أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه! ولا يمكن مساءلة المستهلِك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد![٣].

---

(٢) المصدر السابق، ص ١٠ - ١١.

(٣) د. جلال أمين، **تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية**، القاهرة: مطبوعات القاهرة، ط ١٩٨٣، ص ٩٨ - ٩٩.

فلننظر إلى ترديد الاقتصاديين للتصنيف الشائع في كتب الاقتصاد الغربية لعوامل الإنتاج إلى ثلاثة أو أربعة: فهي إما العمل ورأس المال والطبيعة، أو هي هذه كلها بالإضافة إلى عنصر التنظيم.

هذا التقسيم الذي يبدو لنا لأول وهلة محايدًا، يحمل بدوره موقفًا قيَميًا أو عدة مواقف قيَمية قد تتعارض تعارضًا أساسيًا مع الموقف الأخلاقي أو الفلسفي لمجتمع آخر غير المجتمع الأوروبي. فوَضع العمل الإنساني في نفس المستوى الذي يوضع فيه رأس المال أو الطبيعة هو موقف يحتمل النقاش والجدل، وإعلاء «التنظيم» إلى نفس مستوى العمل الإنساني أو الطبيعة، هو أيضًا موقف يحتمل الجدل والاختلاف. والزعم بأن هذا التصنيف هو تصنيف علمي محايد، أو أنه لا يؤدي بذاته إلى بناء فكري ذي طابع خاص، هو زعم يتعين رفضه. فقد أدت أمثال هذه التصنيفات ونقط البداية المشحونة بالمواقف الفلسفية الخاصة إلى مواقف نظرية وعملية قد تُعتبر من وجهة نظر حضارة مغايرة مواقف مُستهجنه من الناحية الأخلاقية، كوصف العمل والنظر إليه على أنه «رأس مال بشري»، أو قبول اعتبار العمل شيئًا قابلاً «للتصدير»، وحساب منافع تصديره وتكاليفه كما تُحسب منافع وتكاليف أية سلعة أُخرى، وكمعاملة استغلال الطبيعة نفس المعاملة التي يعامَل بها استغلال رأس المال، وكأنها هي بدورها مجرد وسيلة لإنتاج السلعة(٤).

* أما الظاهرة الأكثر شيوعًا فهي النقل المباشر للنظريات العامة دون إعمال الفكر في مدى انطباقها أو ملاءمتها للمجتمع الذي تُنقل إليه، وكأن «مارشال» أو «كينز» كان يمكن لهما أن يصوغا نفس النظريات لو قدِّر لهما أن ينتسبا إلى دولة من دول العالم الثالث، فيتجردان، كما تجردا من تدخل العوامل السياسية وأثر المؤسسات الاجتماعية السائدة، ويفترضان، كما افترضا، سيادة المنافسة الكاملة في حالة الأول وانتشار البطالة غير المقنعة في حالة الثاني.

---

(٤) المصدر السابق، ص ٩٧ ـ ٩٨.

وهكذا تكاد تنحصر مناقشة المشكلات الاقتصادية للعالم الثالث في مقررات أو كتب خاصة تسمى بنظرية «التنمية أو التخلّف الاقتصادي» وكأن هذه الدول تشكل «استثناءً» كبيرًا يؤمَل أن يزول في وقت ما في المستقبل. بل إنه حتى عند مناقشة مشكلات التخلف والتنمية يميل اقتصاديونا ـ بكل أسف ـ إلى التفكير في نفس الأطر الفكرية المحددة سلفًا من جانب كتّاب الغرب أو الشرق.

فنحن إما أن ننتمي لمرحلة من مراحل «روستو» في النمو الاقتصادي، أو إلى «نمط الإنتاج الآسيوي» الذي قال به ماركس. ونحن على أية حال ننتمي إلى «عالم ثالث»! بصرف النظر عن خصوصية التراث أو الثقافة لكل مجتمع من مجتمعات هذا الجزء من العالم. فنحن نرى أنفسنا بأعينهم، ومن ثَم فأن ما يميز كل مجتمع من مجتمعات ما يسمى بالعالم الثالث عن غيره، يزول أو يتضاءل إلى حد كبير، ولا يبقى إلا ما يجمع بين هذه المجتمعات كلها لأن هذا هو الذي يميزنا عن عالمين آخرين «متقدمين»[(٥)].

إن بعض علماء الاجتماع في بلادنا قد ساهموا، دون أن يشعروا في تخريب النسيج الثقافي لبلادنا نتيجة لعدم توخيهم الحرص فيما ينقلون، بحيث يتساءل المرء عما إذا كانوا ينقلون إلينا علمًا أم أيديولوجية؟.

وأخص بالذكر في هذا الأمر دوْر الكتابات الاجتماعية في بلادنا في نقل النسبية الأخلاقية، أي اعتبار الأحكام الأخلاقية نسبية وليست مطلقة، وهو موقف غريب على تراثنا. وأول درس يتلقاه الطلبة في بلادنا في علم الاجتماع لابد أن يتضمن الإيحاء بهذه النسبية، وينتهي الطالب وقد استقر في لا شعوره الاحتقار، أو على الأقل اللامبالاة بتراث أمته، دون أن يقال له ذلك صراحة أبدًا.

إنه إذا كان علماء الاجتماع الغربيون قد قدموا إلينا كثيرًا من الإجابات الصحيحة، التي اتبعوا في الوصول إليها منهجًا علميًا محايدًا،

---

(٥) المصدر السابق، ص ٩٣ ـ ٩٤.

فإن اختيار الأسئلة نفسها التي يُبحث لها عن إجابات هو موقف قيَمي بطبيعته، حيث يخضع هذا الاختيار لمختلف الاعتبارات الفلسفية والأيديولوجية. ومسايرة علماء الاجتماع الغربيين وترديد نظرياتهم لمجرد أنها قامت بتقديم إجابات صحيحة عن سؤال ما، يحمل دائمًا خطر التخلي عن إثارة أسئلة مغايرة قد تكون أكثر اتساقًا مع القيَم الخاصة لحضارات أو ثقافات أُخرى[٦].

* وقد امتدت التبعية حتى إلى لغتنا العربية، فنجد في كتاباتنا الاقتصادية والاجتماعية الاتجاه إلى استخدام الألفاظ الأجنبية في الكتابات العربية حتى إذا كان لدينا مقابل عربي يؤدي نفس المعنى أداءً أفضل، أو كثرة ذكر المقابل الأجنبي بجوار الكلمة العربية حتى في الأحوال التي يكون فيها اللفظ العربي واضحًا بذاته. وقد يقول البعض: إن المهم هو مضمون العلم وليس اللغة التي يُكتب بها. وهذا ادعاء غير صحيح، لأن التضحية باللغة القومية في التعبير يؤدي في النهاية إلى التضحية بطريقة كاملة في التفكير، ونظرة عامة للحياة.

إن كثيرًا من كتَّابنا يعاملون طرق التعبير الأجنبية كما لو كانت شبه مقدسة، فيعاملونها معاملة المصطَلح، وهي لا تزيد في كثير من الأحيان عن أن تكون طرق الأجنبي في التعبير عن نفسه، بينما يكون للعربي طرق أُخرى مختلفة للتعبير عن نفس المعنى. فاللغة تعكس من نفسها مواقف قيَمية، وتفضيلات خاصة للمجتمع الذي ابتدعها، ولا تتمتع بتلك الدرجة من الحياد الذي يُزعَم لها[٧].

تنمية استهلاكية.. مقابل الرؤية الحضارية..!.

كما أن عناصر الإنتاج والقوة الشرائية محدودة بطبيعتها.. فالنفس البشرية هي ذات طاقات محدودة أيضًا، بحيث لا يمكن أن ترغَّب في الشيء ونقيضه في نفس الوقت، فإذا أردْتَ أن تعلّم العربي استهلاك

---

(٦) المصدر السابق، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٧) المصدر السابق، ص ١٠٦ ـ ١١٠ بتصرف قليل.

أشرطة الموسيقى الغربية الحديثة، عليك أن تصرفه عن الاستمتاع بالموسيقى العربية، وإذا أردت أن تعلمه استهلاك المعمار الغربي الحديث عليك أن تعلمه كراهية المعمار الإسلامي، بل إنك لكي تلقنه الرغبة في اقتناء السيارة الأمريكية ـ فارهة الطول ـ عليك أن تعلمه العديد من الرغبات والميول التي تتعارض مع عادة استهلاك السيارة الخاصة. وبكلمة واحدة: إذا أردت أن تخلق مستهلكًا جيدًا ومضمونًا للسلع الغربية عليك أن تخلق أولاً شخصًا غربي الفكر وغربي الثقافة[٨].

والثقافة الغربية التي يجري إحلالها محل ثقافتنا الوطنية، وإن كانت قد نجحت في بلادها في إشباع حاجات الإنسان المادية، فإن من المشكوك فيه أنها نجحت ـ حتى داخل هذه البلاد ـ في إشباع حاجات أُخرى لا تقل أهمية. فكما يحتاج الإنسان إلى استهلاك حد أدنى من بعض السلع المادية، فأنه يحتاج أيضًا إلى حد أدنى من الشعور بالأمن، ومن الاستقرار، ومن العلاقات الاجتماعية الطبيعية، ومن الاتصال بالطبيعة، ومن الثبات على القيَم الأخلاقية والاجتماعية السائدة التي قد لا تكون لها مصادر أُخرى غير الدين[٩].

وفي كل هذه الأمور وغيرها أثبتت الحضارة الغربية فشلاً ذريعًا، بينما توفِّر كثير من ثقافات المجتمعات الفقيرة هذه الحاجات بدرجة عالية من التفوق. فإجبار هذه المجتمعات على التخلي عن هذه العناصر من ثقافتها الوطنية، في نفس الوقت الذي تفشل فيه الحضارة المنقولة حتى في إشباع الحاجات المادية لغالبية السكان، يمثل خسارة مزدوجة لا يتكسب من ورائها إلا بائع السلع الأجنبية[١٠].

وفي كل نظام من نظُم الاستغلال كان هناك دائمًا المستغِل الأصلي والمستغِل التابع، على حسب توزيع القيمة المقتَطَعة من العامل، أو من بائع

---

(٨) د. جلال أمين، **محنة الاقتصاد والثقافة في مصر**، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ط ١: ١٩٨٢. ص ٣٨.

(٩) المصدر السابق، ص ٤٠.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٠.

المواد الأولية، أو من المستهلِك بين المحتكِر وبين الوسَطاء. وهناك بين بائع السلعة والمستهلك عدد من الوسَطاء يتمثلون في المشتغلين بتجارة الاستيراد والوكالات التجارية والمشتغلين في مختلف أنواع الترويج للسلعة المراد تصريفها. على أنه باختلاف طبيعة السلعة المراد تصريفها يختلف أيضًا نوع الوسيط. فإذا كان المطلوب تصريفه هو «الأسلحة» فإنه ينضم إلى طائفة الوسطاء ليس فقط سماسرة السلاح وإنما كل من يشتغل في الترويج للحرب، وفي خلق شعور بوجود خطر حقيقي أو موهوم من اعتداء خارجي أو داخلي. وإذا كان المطلوب هو تصريف مشروعات الاستثمار، بما يعنيه ذلك من تصريف سلع إنتاجية، فإنه ينضم إلى طائفة الوسطاء المشتغلين بجمع المعلومات للمستثمرين الأجانب، وبحوث التسْويق ودراسات الجدوى.

ليس من الصعب الآن أن نحدد المستفيدين الحقيقيين من انتشار هذا الموقف الذي نسميه الموقف التقني.

فالسؤال عن المستفيدين من هذا الموقف معناه السؤال عن المستفيدين من التركيز على رفع «معدَّل النمو». مع إهمال «نمَط النمو» والمستفيدين من إعطاء الأولوية للنمو الاقتصادي على حساب الديمقراطية السياسية في الداخل وطبيعة العلاقات الاجتماعية، وعلى حساب حرية الإرادة السياسية في مواجهة الأجنبي، والمستفيدين من تمجيد التقنية المتقدمة بصرف النظر عن آثارها الاجتماعية والنفسية، والمستفيدين من تغيير النظرة إلى إسرائيل، بحيث يصبح معيار تقييم العلاقة معها هو المكاسب أو الأضرار الاقتصادية وحدها، ومن تغيير النظرة إلى الوحدة العربية بحيث تفقد بُعدَها الحضاري وتركز على مزاياها المادية البحتة، ومن استمرار تضخم حجم المدن وفقًا للنمط الحالي دون الالتفات إلى الآثار الاجتماعية والنفسية لهذا التضخم، ومن غزو قيَم الاستهلاك الحضَري للقرية المصرية، ومن الاستخفاف بالتمسك بالتراث والتقاليد؛ بل ومن تحويل قضية الإصلاح برمتها من قضية تحقيق نهضة شاملة إلى قضية تنمية اقتصادية فحسب[١١].

---

(١١) المصدر السابق، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١.

* والذي أقصده «بنمَط التنمية» ليس مجرد نمَط توزيع النتائج، وإن كان هذا جزءًا هامًا منه، كما أنه ليس هو مجرد النصيب النسبي لمختلف القطاعات الإنتاجية، وإنما أعني به في الأساس مكوِّنات الناتج القومي بما في ذلك تلك العناصر التي قد يستحيل قياسها على الإطلاق، بل وقد يشمل عناصر لا تدخل عادة في حساب الناتج القومي أصلاً. ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة لتوضيح ما نقصد:

إن إضافة بناء شاهق إلى مباني العاصمة يمكن أن يدخل في حساب الناتج القومي بنفس القدر الذي يدخل به بناء عشرة مبان أصغر حجمًا في قرية صغيرة، ويكون لهذه الإضافة نفس الأثر في رفع معدل النمو في هذه الحالة أو تلك، ولكن أثر كل منهما على الرفاهية ونمط الحياة الاجتماعية قد يكون مختلفًا أشد الاختلاف عن أثر الآخر: بل إن هناك من وسائل زيادة الرفاهية ما قد لا يظهر على الإطلاق في صورة ارتفاع معدل النمو. مثال ذلك: ما يمكن إحداثه من تغيير في نظام التعليم، ومضمون ما يتلقاه التلاميذ في المدارس، دون أن يقترن هذا بأي زيادة في معدل نمو مباني المدارس أو عدد الفصول أو تكاليف الكتب المطبوعة. وما يمكن إحداثه من تغيير في مضمون البرامج التليفزيونية والإذاعة دون حاجة إلى زيادة عدد القنوات أو زيادة ساعات الإرسال.. الخ[١٢].

* على أن الدعوة إلى التنمية التي تُطرح أمامنا يوميًا لا تكتفي بتجاهل القضية الحضارية، بل إنها لا تتورع عن اعتبار أغلى مقومات ثقافتنا من «عوائق التنمية». فهي لا تكتفي بتحويل الوسيلة إلى هدف، بل تضّحي بالهدف الأَسمى في سبيل مضاعفة السلع والخدمات. فالإيمان بالله في نظر اقتصاديي التنمية المحدَثين، قَدَرية تُضعف الحافز على التغيير وأحراز التقدم، والولاء للعائلة والارتباط العاطفي والمادي بها يُضعف حافز الفرد لإحراز النجاح المادي لنفسه، والكرَم إسراف، والقناعة مدعاة للركود، والقدرة على التعاطف مع الغير أو على الاستمتاع بالفراغ مضيعة

---

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

للوقت الثمين الذي كان يمكن أن ينفق على إنتاج المزيد من السلع.. الخ.

إن الاقتصادي الحديث على استعداد إذن للتضحية عن طيب خاطر بشخصية الأُمة في سبيل معدَّل أعلى للنمو، ولا تكاد تكون هناك قيمة واحدة من القيَم الاجتماعية أو الدينية السائدة في البلاد الفقيرة لا يعتبرها من «معوِّقات النمو». والنمو عنده، وإن كان نموًّا اقتصاديًّا، فإنه ينقسم إلى مراحل، كل مرحلة منها لا تتسم فقط بسمات اقتصادية بل بمختلف السمات الاجتماعية والعَقَدية. ومن ثَم فليست مستويات الدخل وحدها هي التي يرتبها الاقتصادي واحدة فوق الأخرى، بل والقيَم الاجتماعية أيضًا يمكن ترتيبها - في نظره - بعضها فوق بعض[١٣].

* إن اصطلاحًا «كالتنمية» من حيث أنه يتضمن الإشارة إلى هدف يستحق السعي من أجله، فإنه يجب إذن أن يُعرف على نحو من شأنه أن يدل على تقدم لاشك فيه في رفاهية المجتمع ككل، وليس على مجرد الزيادة في السلع والخدمات ولا على ارتفاع في مستوى المعيشة المادية لفئة ضئيلة من هذا المجتمع. فإذا كان الذي يحدث بالفعل ليس أكثر من زيادة في الإنتاج المادي تستأثر بها الصَّفوة، وخَلْق شعور بالسُّخط لدى بقية فئات المجتمع، بل وتغذِية شعور مستمر بالحرمان حتى لدى أفراد هذه الصفوة نفسها، وإغراق المجتمع في كميات من السلع التي لا حاجة به إليها، ودفع المجتمع إلى التخلي عن قيَمه الخاصة وتقاليده، وإفقاد أفراده أدنى شعور بالثقة بالنفس واحترام الذات، وإذا كان هذا هو الذي يحدث بالفعل في بلاد العالم، فإنه يجب قطعًا أن يطلق عليه اسم آخر غير التنمية.

بل وحتى تسمية هذا الذي يجري في العالم الثالث باسم التحْديث، يجب أيضًا أن نرفضه، فهو يتضمن تنازلاً من جانبنا بالاعتراف لتجربة الغرب الخاصة بعالَميةٍ وعمومية لا تستحقها، فليس تكرار التجربة الغربية في النمو هو الطريق الوحيد لتحديث المجتمع وتطويره، والاعتراف بذلك ليس أقل من إعلانٍ بالإفلاس التام.

---

(١٣) د. جلال أمين، **تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية**، مرجع سابق، ص ٧.

إن الذي يحدث في دول العالم الثالث ـ برغم كل ما تقوله وثائق الأمم المتحدة ـ ليس تنميةً ولا تحديثًا، وإنما هو لا أكثر ولا أقل من مواجهة درامية بين حضارة الغرب وحضارات مغايرة، هذه المواجهة التي تدفع الحضارات الأضعف بسببها ثمنًا فادحًا.

إن من غير المستغرب أن نرى الكتَّاب الذين ينتمون إلى الحضارة الغالبة! يطلقون على هذه المواجهة أسماء تعكس تعصُّبهم لثقافتهم، كما تعكس شعورهم بالتفوق، فيسمونها بالتنمية والتحديث، مهما كانت نتائجها بائسة بالنسبة لدول العالم الثالث، ولكن أن ترضخ دول العالم الثالث نفسها لهذا الاستعمال، وتقبل أن تُسمَّى محنتُها بهذه الأسماء، فهذا هو الاستسلام والتخاذل الكامل.

* إننا لكي ندلل على أن الانضواء في فلك التجربة الغربية في النمو ليس هدفًا يستحق العمل من أجله، لا نحتاج إلى أن نبيِّن أنه ليس في هذه التجربة شيء على الإطلاق مما يستحق الاقتباس أو التطبيق. ولو كانت التجربة الغربية فقيرة حقًّا إلى هذا الحد، لكان الأمر مدعاة لدهشةٍ لا حدَّ لها. وإنما الذي يستحق التساؤل حقًّا هو: هل من أجل أن تحقق دول العالم الثالث لنفسها مستوًى لائقًا من الغذاء والكساء والمسكن ومن أجل أن تكتسب معرفة كافية بالعالم، هل يتعين على هذه الدول حقًّا أن تذهب إلى الحد الذي ذهبت إليه الدول الصناعية في تنمية المدن وتلويثها، وفي تنمية البيروقراطية ووسائل الحرب، وفي التنكر لله، ومعاداة الطبيعة، وتمزيق العائلة، بل وفي اكتساب ما لا طائل تحته من معلومات؟[١٤]

* فإذا كان اطِّلاع المسلمين إبان ازدهار الحضارة العربية على الفلسفة اليونانية مثلاً لم يؤثر على سلامة عقيدتهم وقوتها، بل زادها قوة، فالسبب ليس هو مجرد أنهم أحسنوا الاختيار بين ما ينقلون وما لا ينقلون، بل هو الموقف النفسي الصلب الذي واجهوا به قيَم الحضارات الغريبة عنهم.

ولهذا فحينما يقول الأستاذ «فهمي هويدي» بحق إنه لا خلاص

---

(١٤) المصدر السابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

للمسلمين إلا بأن «يتسلحوا بالعقيدة الصحيحة» فإننا يجب أن نفهم من هذا قبل كل شيء استعادة المسلم لثقته بنفسه، والقيمة الاجتماعية الكبرى لتمسُّك المسلم بعقيدته هي أن هذا هو أثمن شيء لديه، ومن ثَم كان شكُّه في قيمتها هو التخاذل النفسي التام.

إن هذا هو في الواقع وجه الشبه بين صمود الصين في الوقت الحاضر وصمود العرب في مواجهة الحضارات المنافسة لحضاراتهم في القرون الأولى للإسلام. فإذا كان صمود الصين لا يشترط تمسك الصين بعقيدتها الدينية فإن صمود العرب يشترطه.

يترتب على هذا نتيجة هامة تتعلق بالمحاولات العديدة التي يبذُلها كتّاب لاشك في إخلاصهم في سبيل ما يسمونه «بتجديد» الفكر الديني تحت شعار الاجتهاد أو الإصلاح أو التحديث أو تطوير الدين لملاءمة ظروف العصر. ذلك إن هذا الطريق محفوف بأخطار لا حد لها يُخشى منها أن تنتهي، في غمار محاولتنا التصحيح والأصلاح، إلى فقدان أثمن ما لدينا وهو الثقة بكمال ديننا وفضله المتميز على غيره.

إنَّ قول اللورد كرومر المشهور «إن إسلامًا جرت عليه محاولات الإصلاح لا يعود بعد ذلك إسلامًا». يعكس إدراكًا مذهلاً للحقيقة: وهي أنك متى بدأت تشك في الإسلام وصلاحيته كنظام كلي متماسك فإنك بذلك تسدد أكبر طعنة للمسلمين(١٥).

أن من يتأمل التاريخ الاقتصادي لدوْلةٍ تفوقت علينا اقتصاديًا وبنت حضارة صناعية متقدمة يجد أنَّ النهضة الاقتصادية فيها إقترنت بشعور قومي عارم، وبالاعتقاد بالتفوق على الغير أو على الأقل برغبة قوية في إثبات الذات وبأنها ليست بأقل قدرًا من الأمم الأخرى. ومن المؤسف أن الاقتصاديين عندنا في محاولتهم البحث عن شروط التنمية الاقتصادية قد تجاهلوا هذا العامل تجاهلاً يكاد يكون تامًا وركَّزوا بدلاً منه على

---

(١٥) المصدر السابق، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

مظاهِرَ وآثارٍ سطحية له، كارتفاع معدل الادخار والاستثمار... إلخ.

مع أن هذه كلها ليست إلا نتائج لتفجُّر طاقة نفسية قد لا يفسره أي عامل اقتصادي. فإذا كان هذا هو حقًّا مفتاح النهضة الذي يفتح كافة الأبواب المغلقة، فإنه لا يكون هناك مفر لأية أُمة ترغب في تحقيق نهضتها من اكتشاف المفتاح الخاص بها.

ومن الغريب ألا نرى أن هذه الطاقة النفسية الكامنة لدى العرب والمسلمين لا يمكن تفجيرها إلا عن طريق الدين. قد يقال: «نعم ولكن لابد من إعادة تفسيره»، ونحن نقول: حذار كل الحذر من أن تؤدي محاولاتنا لإعادة اللمعان إلى الذهب إلى إحداث أي خدش به[١٦].

* من أين نبدأ؟.

«لقد انقضى عصر الشهامة والمروءة، وجاء عصر السفسطائيين والاقتصاديين والمحاسبين، وذهب مجد أوروبا إلى غير رجعة».

علق بذلك الكاتب والسياسي البريطاني الشهير «إدموند بيرك» منذ قرنين من الزمان (١٧٩٠) على بزوغ علم الاقتصاد الحديث على يد المدرسة الكلاسيكية. وهو لم يكن يعلق على الاقتصاد بوجه عام، وإنما على ما بدأ يشيع في عصره من نظرةٍ معيَّنة مفادُها أنَّ المشكلات الاجتماعية تسيطر عليها طريقة معينة في التحليل هي طريقة الاقتصاديين الكلاسيكيين، من إخضاع كل شيء لمبدأ المنفعة، وتعريف هذه المنفعة تعريفًا ماديًا في الأساس، يقوم على تعظيم الناتج من عدد محدود من الموارد، وعلى افتراض أن هذه المنفعة هي مما يمكن حسابه أو قياسه، فأصبح معيار الحكْم على أية سياسة اقتصادية أو اجتماعية هو مدى تحقيقها «لأكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس»، وكأن السعادة يمكن أن تُجمع وتطُرح[١٧].

---

(١٦) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(١٧) د. جلال أمين، **محنة الاقتصاد والثقافة في مصر**، مرجع سابق، ص ١٤٣.

والحديث عن أسباب الشكوى من نمَط التنمية العربية، لا أجد طريقة للجمع بينهما إلا القول إنها كلها ليست إلا الثمار الخبيثة لتغريبٍ قبيح لنمط الحياة، شرعت فيه أُمّة مسلوبة العزيمة والإرادة فراحت تقلد دون وعي كلَّ ما أسفرت عنه تجربة أوروبا من نتائج.

إن إطلاق وصف التنمية على ما حدث وما زال يحدث للاقتصاد والمجتمع العربي لهو وصف أقرب إلى السخرية منه إلى وصف الواقع، يراد بإطلاقه تسكين الناس وتحذيرهم حتى يتمكن الجرَّاح الغربي من إتمام مهمته. الدخل يبدو وكأنه يتعاظم، والسلع تتكاثر، والمدن تتضخم، والمدارس تتضاعف، والكباري (الجسور) العلوية والأنفاق السفلية تُبنى وتُحفر، والناس تتدافع في الطرقات والشوارع والمواصلات العامة وكأنها ذاهبة أو عائدة من أعمالها، والسفن تأتي بالبضائع وتذهب بغيرها، والناس تهاجر وتأتي بالسلع. والأمر يبدو وكأن تنمية تحدث، والذي يحدث في الواقع ليس أكثر من عبث الأجنبي بأُمّة لا تدري ما تصنع[١٨].

إن انقطاعنا عن التراث لعدة قرون لابد أن يكون له ثمن. ومن ناحية أُخرى نحن لا نعيش في جزيرة منعزلة عن العالم، ولا نستطيع أن نأمر الغرب أو الشرق الجاثم على أبداننا وعقولنا بأن يحزم أمتعته ويمضي فيمضي. نحن نحمل تركة ثقيلة من التغريب والخضوع والكلام الجميل عن التراث، مهما كانت صحته، لا يمكن أن نحوله إلى واقع بمجرد ترديده[١٩].

حتمية الغيبيات (الميتافيزيقا)

إن العلمانيين الليبراليين والماركسيين يسخرون من التراثي السلفي عندما يدعو إلى تطبيق الشريعة، فيزعمون بضرورة فصل الدين عن الدولة. ولكنهم هم لم يفعلوا ذلك قط. فمن يستطيع الزعم أن الدولة

---

(١٨) د. جلال أمين، **نحو تفسير جديد للأزمة الاقتصادية في المجتمع**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١: ١٩٨٩، ص ١٧٢.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٧٣.

التي تحمل لواء الماركسية تخلت عن سيطرة الغيبيات الماركسية على الدولة. سياسةً وقوانين وثقافة؟ والليبرالية الغربية ليست أسعد حظًا وإن كانت أكثر ادعاء، فتقديس العلم والتقنية المتقدمة قد تحول في الدول الليبرالية إلى دين وغيبيات، لها كهنتها وطقوسها التي يقبلها الناس كبدَهيات ولا يسمح لأحد، أو لا يسمح أحد لنفسه، بالخروج عليها(٢٠). إن من حق التراثي السلفي أن يرد على من يدعوه إلى فصل الدين عن الدولة بأن على الآخرين، إن استطاعوا، أن يفصلوا دولتهم أيضًا عن ديانتهم الجديدة، وأن ديانتهم ليست بأفضل من ديانتنا. أما التيار السلفي أو التراثي، فإنه وإن كان مرشحًا للإبداع أكثر من غيره، بحكم ثقته بتراث أُمته واعتزازه ونفوره الطبيعي من تقليد الأجنبي، فإنه يبدو لنا وكأنه يضيع فرصته الذهبية في تحقيق هذا الإبداع(٢١).

فطالب التنمية أو النهضة لا ينظر إلى التراث كنهاية المطاف؛ بل كنقطة للبداية وطالب التنمية أو النهضة لا ينظر إلى التراث وكأنه يشمل الدين وحده، ولا الإسلام وحده، إذ إن معنى التراث لطالب النهضة يجب أن يتحدد وفقًا لنوع الخطر الذي يهدد هذه النهضة ويعوق تحققها. والذي يتعرض للتهديد اليوم ليس هو بالضبط ما كان يتعرض للتهديد أيام الحروب الصليبية مثلاً، بل هو جماع مقومات هذه الأُمّة وثقافتها وقيَمها، والدين ليس إلا واحدًا من هذه المقومات وإن كان أهم ينبوع من ينابيعها(٢٢).

وطالب التنمية ليس بحاجة إلى الزعم بأن تراثه هو أسمى تراث عرفته البشرية، فالاعتزاز بالنفس ليس من شروطه الاعتقاد بأنك أسمى الناس جميعًا، ولكنه يشترط فقط اعتزازك باختلافك عن الآخرين والاعتقاد بحقك في هذا الاختلاف(٢٣).

---

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(٢١) المصدر السابق، ص ١٦٠.
(٢٢) المصدر السابق، ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٢٣) المصدر السابق، ص ١٦٢.

من أين إذن تكون نقطة البداية؟ من أشد الخطأ أن نتصور أن نقطة البداية تكون بتعديل القوانين. فالذي يتصور ذلك يتصور، خاطئًا، أن الناس جاهزون لاستقبال التراث، وأن سنوات التغريب الطويلة لم تفلح في تغيير شيء فيهم، وأن حماس الناس للتراث وتمسكهم الصادق به يعني أنهم لم يفتتنوا بأي شيء من منتجات الحضارة الغربية، وأن عقولهم ونمط تفكيرهم لم تتأثر قط بطرق التفكير المعارِضة والمحقِّرة للتراث. إن علينا الاعتراف بأنه إذا كان مقدرًا لنا تحقيق أي درجة من النجاح في إحياء التراث واستلهامه في تحديد نمط التنمية، فإن هذا لا يتعلق بجيلي وجيلِك بل بجيل أبنائنا وأحفادنا.. إني أتكلم عن التراث وأنا لا أعرفه حق المعرفة، وأنت تتكلم عن الهوية وقد خضعت هويَّتك للمسخ والتشويه. وإنما ينعقد الأمل في جيل جديد يعرف التراث حق المعرفة ويمارس حقه في التصدي لأي مسْخ أو تشويه جديد.

ومن ثم فإني لا أستطيع أن أتصور نقطة للبداية أصلح من نظام التعليم، فالتعليم يتعلق أساسًا بالمستقبل[٢٤].

* * *

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

٦ ـ واقع نقل التكنولوجيا والتحيّز ضد الذات

بحث مستخلَص من كتابات الدكتور سيد دسوقي

أ. هبة رؤوف

يذكر الاقتصادي العظيم شومينشر في كتابه «**الصغير هو الأجمل**» أن قيمة المساعدات التي تعطيها الدول الغنية إلى الدول الفقيرة لو قسمت على أفراد هذه الدول لكان نصيب كل فرد فيها حوالى ٢ دولار أمريكي في السنة، وهو مبلغ تافه لا يقدم ولا يؤخر، ويتساءل في استنكار: وهل يُغني هذه الشعوب لو زدنا هذا إلى ثلاثة دولارات أو حتى أربعة دولارات.

ويذكر صديق قريب من إحدى الدول العربية البترولية أنه في أعقاب حرب ١٩٧٣ زار مسؤول غربي كبير هذه الدولة واجتمع مرة بمجموعة من المثقفين الوطنيين المسؤولين عن قطاعات التنمية المختلفة في الدولة، ودار حديث بين المسؤول الغربي والمثقفين حول استبدال الزيت بالتقنية، وعندما سأل المسؤول الغربي مثقفينا الوطنيين عن تصورهم كيف يتم ذلك فوجِئ صاحبي ـ وهو منهم ـ بإجابات لا تقدم ولا تؤخر.

فالسؤال جديد والقضية لم تُطرح من قبل.

ويقول بعض الذين في قلوبهم شك دائم من مشاعر الدول المتقدمة: المساعدات تقدَّم إلى الشعوب النامية بطريقة تزيدها تخلفًا واعتمادًا على الغرب، وأن هذا مرسوم بدقة في صفحات كتاب يسمونه بالاستعمار الجديد،ويضربون لك الأمثال من واقع هذه المساعدات

ومضمونها ويتساءلون: هل الشعوب الحالية في أفريقيا وآسيا في حاجة إلى مصانع المياه الغازية وإلى الفيض الغامر من عالَم الأشياء في الغرب.. أو هل هذه الشعوب قادرة على استيعاب الصناعات الضخمة التي اكتسحت في طريقها آلاف الصناعات الصغيرة الوطنية وحطمت مجتمعات الاكتفاء الذاتي، وحولت الشعوب إلى طوابير تنتظر الخبز والماء يأتيها من عالَم آخر، بينما تسمح في ذلك أن تبيع لحمها الحي من كنوز البيئة التي تملكها لجيلها ولأجيال سوف تأتي من بعد.

ويستطردون فيقولون: ألم يُفسد النموذج الغربي للحياة والذي دخل علينا من طريق المساعدات الاتزان الطبيعي بين المدينة والقرية.. فأصابنا مرض التنمية العُضال المتمثل في شيطان ذي قرنين؛ قرن البطالة الساحقة وقرن الهجرة الجماعية من القرية إلى المدينة. ويضحك أَحد هؤلاء في سخرية بالغة وهو يتذكر المنح التعليمية التي تمنحها الدول الغنية للدول الفقيرة بعد أن وقعت الأخيرة في براثن نظام تعليمي لا تدري ما هي فاعلة فيه وبه..

يتذكر الصديق هذه المنح لنيل الدكتوراه فإذا هي مسالك ودروب لاستنزاف العقول الفذة سواء بقيت في الغرب، أو عادت إلى أوطانها وقد فقدت باطنها وظاهرها على السواء.

وتزيد سخرية الصديق وهو يتحدث عن المساعدات العسكرية فيقول: إنا لا ندري من يساعد من؟ الشعوب الفقيرة تساعد الغنية على التخلص من ترساناتها الحربية القديمة، وتطوير أدوات الدمار، أم الشعوب الغنية تساعد الشعوب الفقيرة على خوض حروب مصمَّمة خصيصًا لهذه الشعوب وعلى «قدِّها»، حروب تهلك حرثها ونسلها وتُوقف نموها، كلما خبت نار أوقدوها لهم وزينوا لهم دخولها و«أدلَجوا» لهم الحياة (أي جعلوها متمذهَبه (أيديولوجية)) وقسموا لهم الأرض وأطلقوا الأخ ضد أخيه والأب ضد بنيه، وقالوا للشيطان تَزَعَّم، ونحن لا نريد أن نستطرد مع هذا الفريق الذي يصر على أن يفسر مضمون المساعدات بمفهوم الاستعمار الجديد.

ومنطقنا في هذا إن الله شاءت حكمته أن يكون الخلق أزواجًا،

فالاستعمار زوج القابلية للاستعمار. . وإذا كان الاستعمار خارجيًا فإن القابلية للاستعمار داخلية. . والمنطق يقودنا أن نصُلح الداخل قبل أن نفكر في الخارج.

ونحن قد أهملنا أن ننظر إلى قضية المساعدات الخارجية من مفهوم المنظومة الكاملة، فجاءتنا الضربات من حيث لا نحتسب، وانقلبت أمام أعيننا الأمور، فإذا الخير أصبح شرًا والشر أصبح خيرًا. .

نقل التقنية وعالَم الغيب

يرتبط نقل التقنية بالدخول في مجال العلوم التجريبية، أو كما يسميها البعض العلوم الكونية، في مقابل العلوم الإنسانية.

فالعلوم الكونية

هي العلوم التي تتعامل مع الجزء المادي من البيئة والإنسان، وهي علوم تتمحور حول خلاصات التجارب.

في العلوم الكونية التجربة محدودة وقتًا ومادة وآثارًا بحدود واضحة محكومة بدرجة معقولة (وأحيانًا غير معقولة).

أما العلوم الإنسانية

فهي علوم التفاعل الإنساني مع ما أنزل الله ثم مع الذات والجماعة والعالم في إطار بيئة محيطة وعالم غيب قيمي.

البيئة تمثل إطارًا ماديًا وجماليًا، أو قل تمثل العناصر الماديّة في التفاعل وعالَم الغيب يجمع القيَم العليا والضوابط الحاكمة، أو قل يمثل الجوانب الروحية ومساعِدات التفاعل.

في العلوم الإنسانية التجربة محدودة وقتًا ومادة وآثارًا بحدود غير واضحة وغير معكوسة بدرجة كافية.

إنك تضع صبيًا في تجربة عاطفية ربما قضت عليه أو أنهكته لفترة

طويلة وتركت وراءها آثارًا ما كنت تحسِبها من قبل..

أو أن دولة تخوض تجربة اقتصادية تغير فيها شكلاً من أشكال الاقتصاد السائد، وربما لا تجني آثار هذه التجربة شرًا أو خيرًا إلا في مدى أجيال متعاقبة. وربما امتدت آثارها إلى مساحات ما كنا نحسِبها من قبل.

بل إن تغييرًا بسيطًا في نظام الحكم يبدو تافهًا والدولة في بسْطة من الجسم والمال، ربما قوَّض كل قواعدها بعد حين، والمشكلة أن هذا الحين يمضي بطيئًا أمام الناظرين فلا يكاد يُحس، وإنما يفعل فعله في أجيال متعاقبة.

والعلوم الإنسانية علوم قيَمية، أي أنها علوم تنمو حول مجموعة من القيَم، وليس هناك علم إنساني مجرد من القيم.

خذ الاقتصاد مثلاً، إنه علم يقوم على عالَم غيب خاص به يمثل الرغبات الاقتصادية العليا عند مجموعة من البشر، ولذلك إذا أردنا أن نُقيم اقتصادًا إسلاميًا فلابد أن نستجمع مجموعة القيَم الاقتصادية التي نود أن نُقيم عليها بنياننا الاقتصادي، ثم نتسلح بأدوات العصر العلمية ونبدأ في إقامة البنيان المرجو رويدًا رويدًا.

وقد ساد في الغرب الاعتقاد بأن العلوم التجريبية منضبطة محكومة لا مجال فيها للقيم. بيد أن الحقيقة الشاهدة هي أن هذه العلوم بقيت كذلك على مستوى النظرية تحاول ربط المتغيرات بعلاقات جامدة محسومة، أما في الواقع فقد وجدت نفسها مليئة بالثغرات غير قادرة على الضبط والتحكم المطلق، ففي إطار العلاقات بين الأشياء يتحرك الإنسان دائمًا في ظل مجموعة من الغيْبيات الإيمانية، والتي يمكن برهنَتها جزئيًا ببعض آثارها المختلفة، ولعلنا نذكر الآن القوانين الكلاسيكية.

* قانون بقاء المادة
* قانون بقاء كمية الحركة
* قانون بقاء الطاقة

ولم نكن قد عرفنا قبل ظهور النظرية النِّسبية الخاصة أن بين الكتلة

والطاقة علاقة وثيقة بحيث يمكن أن تتحول الكتلة إلى طاقة والطاقة إلى كتلة. وأن الإيمان بغيبية بقاء الطاقة هو الذي أدى بالإنسانية إلى معرفة أن الحرارة صورة من صور الطاقة، فلقد كان التصور هو أن الحرارة نوع من أنواع السوائل ينفذ في الأجسام فيزيدها أو ينقص منها فيزيدها برودة.

فلما بدا لعلماء الظواهر الحرارية أن قانون الطاقة غير صحيح إلا إذا آمنّا أن الحرارة نوع من أنواع الطاقة، كان ذلك هو السبيل الجديد لفهم كل الظواهر الحرارية، ومن ثَم أفرغوا لهذه الطاقة قانونًا أسموه القانون الأول للظواهر الحرارية.

ومن الأمثلة الغيبية في العلوم التي أدت في بعض المواقف إلى حقائق مذهلة عدم تغير القوانين الطبيعية بتغير المحاور غير الذاتية أي المحاور التي تتحقق فيها قوانين الحركة لنيوتن، وهي المحاور الثابتة أو المتحركة بسرعة ثابتة بالنسبة للنجوم وللثوابت، فعندما حاول «لورنتز» في أوائل هذا القرن أن يبحث إن كانت قوانين الكهرومغناطيسية لا تتغير بتغير المحاور وجَد أنها تتغير، وأنه إذا أردنا عدم تغيرها فينبغي أن تكون هناك علاقات بين الزمن والمسافة، وهي بكل مقاييس العلماء في ذلك الوقت علاقات مستَنكرة، فالزمن مستقل عن المسافات، والمسافات مستقلة عنه.

فجاء من بعده ببضع سنين العبقري «ألبرت إينشتاين» وآمن بالغيبية وأضاف إليها غيبية أُخرى (عليها بعض الشواهد التجريبية) وخرج علينا بنظريته في النِّسبية، والتي أكدت العلاقات التي استنتجها «لورنتز» ولكنه لم يؤمن بها والتي سميت باسمه تكريمًا له.

فمهما كانت دقة القوانين التي بين أيدينا وعبقريتها في وصف الطبيعة المحيطة، فإن تطبيقها يحمل احتمالات متباينة. فصعوبة إيجاد حلول للمعادلات الفيزيائية والهندسية والاضطرار لعمل تقريبات وإهمال معاملات أصبح فنًا علميًا هندسيًا يتسابق فيه كل الباحثين في أرجاء العالم، وأصبح هناك متخصصون في تطبيقات بعينها، تطبيقات محددة بحدود ما أهْملت وما قرَّبت. . ومن ثَم أصبحت هناك نتائج في كل العلوم معروفة حدودها بحيث لا تطبق إلا في المجال الذي يصلح لها وتصلح له.

ولا تثريب على الإنسانية فيما اختطت لنفسها من مسار يمكن أن نلخصه كما يلي:

١ ـ دراسة الطبيعة المحيطة عن طريق التجربة الدؤوبة.

٢ ـ تجميع نتائج التجارب ومحاولة الخروج بقانون جامع يصف الظاهرة وصفًا مبينًا موضحين أن ذلك كله في ظل أدوات للقياس التجريبي والقياس العقلي خاضعة للدقة البشرية في ذلك الحين.

٣ ـ استخدام القوانين الغيبية الحاكمة في وصف حركة التغيير في التطبيقات المختلفة ومراجعة هذه الغيبيات من وقت لآخر في ظل نجاحها أو إخفاقها في وصف حركة الطبيعة.

والحقيقة التاريخية هي أن الحضارة الإسلامية مضت مزوَّدة بفهم خاص للطبيعة المحيطة ولطرائق التفاعل معها، وهو ما أدى بعلماء المسلمين أن يبتدعوا المنهج التجريبي، وأن تلتقطه بعد ذلك أوروبا وتنسِبه إلى العالِم «بيكون» وما كان العَالِم «بيكون» إلا نتاجًا علميًّا للحضارة الإسلامية.

إن المسلم مطالَب بالمنهج العلمي التجريبي عقديًّا، ففي القرآن الكريم يأمره ربه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، فالسمع والبصر مسؤولان عن التجارب الحسية والفؤاد مسؤول عن التجارب النفسية والوجدانية والإلهامية.

ومع ذلك فإن منهج البحث في الحضارة الإسلامية السابقة واللاحقة بإذن الله يختلف عن المنهج التجريبي الغربي المادي في عناصر جوهرية أهمها:

١ ـ النظرة إلى العوالم الكونية من حولنا، فبينما ينظر إليها الغرب كغريم ينبغي قهره والسيطرة عليه ننظر نحن إليه كعوالم صديقة، تسبّح لله وتكبِّر، ولا نتفاعل معها إلا بحق، ومعالم هذا الحق هي:

«وجه الله * الرحمة * القصد والاقتصاد * النفع العام * العلم بسنن الله في الوجود».

٢ ـ إن خزائن السماوات والأرض ليست ملكًا لجيلنا فحسب، وإنما هي مِلك لكل الأجيال من بعدنا، فالنفع الذي نبتغيه ليس نفع هذا الجيل وإنما نفع الذرّيات التي تأتي حتى يوم القيامة، ومن ثَم فإن العلم الذي يؤدي إلى نفاذ هذه الخزائن علم يجب أن يراجَع.

٣ ـ إن الاستمتاع بالطيبات من الرزق في الإسلام هو استمتاع لا يؤدي إلى إفساد الأرض والسماوات، أرض كل الناس وسماء كل الناس، ولعل النظرة الاستمتاعية الإسلامية سوف تغني الإنسان عن كثير من إفساده في الأرض.

هذا الإطار العام الذي يحكم الرؤية الإسلامية في التعامل مع العلم التجريبي، يجب أن يكون واضحًا في التعامل مع منتَجات هذا العلم ووضعها في سياقها المطلوب لخدمة الأهداف الكبرى للرؤية الفلسفية للكون والإنسان.

وكيف يمكن أن نتحدث عن نقل التقنية، ونحن لا ندري في أي سياق نضعها ولا لخدمة أي أهداف، ولا في ظل أي عالم غيب؟.

يبقى نقلنا للتقنية بدون هذه النظرة قاصرًا؛ بل قل متحيزًا، لا للذات، بل لإدراك وفلسفة الآخَر الذي يعُطى.

التقليد واستنباط التقنية

يضرب الناس الأمثال بأهل اليابان عندما يأتي ذكرٌ للتقليد الصناعي حتى شاعت نكتة عنهم تزعم أن رجل أعمال ياباني أعطى مصنعًا يابانيًّا قلمَ حبرِ لتقليده، فلما انتهى المصنع من مهمته وجد رجل الأعمال أن القلم لا يكتب، فلما اشتكى الأمر للقضاء وحقق الأمر وجدوا أن المصنع قلد القلم الأصلي تمامًا، فلقد كان القلم الأصلي لا يكتب.

وإن كانت هذه نكتة فإن الواقع أغرب من الطرائف والنُكت.. ويحكي التاريخ الصحيح أن تجار السلاح الأوروبيين كانوا يمرون بسفنهم على بلاد الشرق الأقصى في القرن التاسع عشر. وفي عام مروا على بلاد

الملايو التي يقطُنها المسلمون وباعوهم أسلحة كثيرة ثم مروا على اليابان وباعوهم بعض الأسلحة، وفي العام التالي مروا على الملايو فطلبوا مزيدًا من الأسلحة، أما اليابانيون فلم يشتروا شيئًا منهم، لقد قلدوها وصنعوها ولم يعودوا في حاجة لشرائها.

وفي مقالاته في **مجلة أكتوبر** القاهرية يحكي الدكتور حسين مؤنس عن الياباني الذي كان مبعوثًا في أوائل هذا القرن للحصول على الدكتوراة في الهندسة، ثم وجد نفسه يضيع وقته وجهده في دراسات نظرية لا طائل منها وكيف أنه وزملاءه المبعوثين أغرقوا أنفسهم في المعادلات والتحليلات فقرر بينه وبين نفسه أمرًا، سأل نفسه ما هو مفتاح التقنية الغربية في هذا الوقت، وأجاب بأنه الموتور إذًا فليعد لليابان بسر صناعة الموتور. واشترى موتورًا من ماله الخاص الذي يأكل به وعكف عليه يفكه قطعة قطعة وكلما فك قطعة رسمها ورقَّمها حتى فك الموتور كاملاً، ثم أعاد تركيبه وأعاد ذلك عدة مرات حتى أدرك كل أجزاء الموتور ووعاها. ثم عاد للكتب يتفقه في بعض النظريات الحاكمة لعمل الموتور وأراد بعد ذلك أن يعمل في بعض المصانع التي تصنع الموتور فذهب إليها عاملاً يكتشف في هدوء أسرار صناعة الموتور ودقائقها. ولما أيقن أنه يعرف أسرار هذه الصناعة وما بقي إلا أن ينقلها لليابان كتب للملحق الثقافي الياباني بقصته فنقلها هذا بدوره لوزير التعليم والذي نقلها للإمبراطور وبعث له الإمبراطور بخمسة آلاف جنيه ليشتري كل ما يلزمه من معدات لصناعة الموتور الياباني، ولما عاد طلب الإمبراطور مقابلته فاعتذر حتى يزوره ومعه الموتور الياباني، ولما فرغ من مهمته بعد عدة سنوات ذهب لزيارة الإمبراطور ومعه عينة من هذه الموتورات التي استمع إليها الإمبراطور في نشوة قائلاً: هذه أعذب موسيقى سمعتها في حياتي.

هذا الياباني العظيم لم يَعُدْ لليابان بالدكتوراه، وإنما عاد إليها بعزتها ومجدها عاد إليها بتقليد مفتاح الصناعة الأوروبية وعاونه على ذلك الملحق الثقافي ووزير التعليم والإمبراطور، ولم يحاولوا أن يخذلوه أو يتهموه وإنما ساعدوه وشجعوه.

لقد أدرك هذا الياباني أهمية التقليد الصناعي فترك من أجله الدكتوراه واكتفى بما تعلّمه من نظريات تكفيه لنقل سر الصناعة، ولم يكن الإدراك عند هذا الفرد الياباني يكفي للوصول إلى الغاية إذا لم تتكاتف معه الثقة ويؤازره الوعي والوطنية عند الملحق الثقافي والوزير والإمبراطور.

أين كانت اليابان من بلد عربية مسلمة كمصر منذ أكثر من قرن. كانت مصر أكثر تقدمًا منها حتى إنهم أرسلوا بعثة في تلك الفترة للوقوف على أسباب سبق مصر لهم. ثم انظر وتبصر حال عالمنا وحال اليابان اليوم!!. والحق أن التقليد الصناعي من أهم الدروب التي ينبغي أن تسلكها الشعوب في استنبات التقنية الوطنية. وما فعله اليابانيون يجب أن يصبح نبراسًا لكل شعوب العالم الثالث تترسم خطاه وتمضي على هديه في سعيها للتصنيع.

وللأسف الشديد فإن التقليد الصناعي يكاد أن يختفي تمامًا من حياتنا الصناعية، فالصناعة في بلادنا تعتمد طريق رُخَص الإنتاج لا تحيد عنه، ولقد تعقدت عقود رُخَص الإنتاج تعقيدًا يستحيل معه نمو الصناعة الوطنية، وأصبحت شروطها معوِّقة تمامًا لأي استنبات تقني. انظر إن شئت لمصنع سيارات عربي كمصنع نصر للسيارات.. فبعد أكثر من عشرين عامًا على بدء إنتاجه ما زال هذا المصنع يعتمد على رُخَص إنتاج في كل شيء حتى في مواسير العادم التي يصنعها السمكرية في ورشهم الصغيرة. إن الدول الكبرى عن طريق المنظمات الدولية تدخل الشعوب الصغيرة في معاهدات صناعية لحماية صناعاتها من محاولات التقليد. وأحسب أن ذلك عبث يجب أن نحيد عنه.

نعم... يجب أن نحصل على رُخَص إنتاج، ولكن لابد أن تكون الفلسفة الصناعية أن تقوم رُخصة الإنتاج بدور الشرارة الأولى، ومن أجل ذلك لابد أن يكون في المصنع جهاز تقليد على أعلى مستوى تقْني وعلمي، وأن يكون هذا الجهاز متصلاً بالجامعات ومراكز البحوث ليوزع عليها بحوث التقليد ومشكلاته وفي نفس الوقت تحاسَب الإدارة العليا في المصانع حسب برنامج زمني لابد أن تنهي خلاله الاعتماد على رُخَص

الإنتاج، وتعتمد بعده على التقليد ثم الابتكار.

وفلسفة التقليد تقوم أساسًا على فهم للوظائف التي تقوم بها الأجزاء المختلفة لمنتَج ما مجتمعة أو متفرقة ونظريات هذه الوظائف ونوعيات المواد المختلفة المطلوبة لهذه الأجزاء وخصائصها الطبيعية والحركية، فإذا ملكنا معرفة النظام ومعرفة جيدة عن وظائف أجزائه وتوقعنا ضرورة وجود خصائص طبيعية وحركية معينة لهذه الأجزاء نكون قد حصلنا على جزء كبير من المطلوب معرفته. ولكن ستظل هناك خبايا تُعتبر من دقائق التقنية الحديثة، وليس الحصول عليها بسهل أو ميسَّر حتى لو أخذنا رُخص الإنتاج.

فمثلاً إذا كنا نعرف أن جزءًا من المنتَج يجب أن يؤدي وظيفة معينة بمواصفات معينة تحتاج إلى خواص بعينها، هذه المعرفة تمكننا من توقع مادة هذا الجزء أو بدائلها في حدود ٩٥٪ بطرق معروفة في علوم المواد. ولكن سيبقى هناك آثار وإضافات في هذه المواد لا يمكن أن تعرَف إلا بمحاولات معملية حتى نصل إلى الصفات المرجوة.

ولابد على المقلِّد كذلك أن يجري بحوثًا تطبيقية لدراسة النواحي الوظيفية من حيث المتانة والاعتمادية والعمر الافتراضي على المنتَج المقلَّد. ولقد شاهد بعض زوار اليابان عندما زاروا مصنعًا للسيارات هناك باب سيارة أمريكية تحت الاختبار ليقيسوا عمر الباب وعمر أجزائه المختلفة.

التقليد والفجوة التقنية والعلمية

في المجتمعات الصناعية أو ما بعد الصناعية تتولد الأشياء والآلات بسرعة مذهِلة، من أجل ذلك، وفي بلاد كبلادنا والتي تفصلها فجوة كبيرة علمية وصناعية عن هذه البلاد الصناعية يجب أن نمتِّع أنفسنا بفترة حضانة بعيدًا عن هذا التسارع المذهل في عالم ما بعد الصناعة، ونحتاج حينئذ إلى ترشيد علمي للاختيار الذي نختاره في عمليات التقليد أو حتى رُخَص الإنتاج.

فهناك صناعات أساسية ومنتجات بذاتها نستطيع باختيارها وتقليدها

أن ننبت في بلادنا التقنية المعاصرة.

ولن يحمينا من هذا التسارع الرهيب في عالم ما بعد الصناعة إلا عدة أمور أهمها الاختيار النفسي لمنهج الحياة الكلي والذي يحِد من حبنا للتكاثر واللهث وراء أشياء لم تصنعها أيدينا، ومنها أن نركز على تقليد أدوات الإنتاج الضرورية قبل أن نقلد الأشياء الترفيهية، ومنها أن يكون التقليد موجَّهًا لاستغلال الطبيعة المحيطة. فمثلاً عندما تتوافر الشواطئ والبحيرات والثروة السمكية يجب أن تتجه الجهود إلى تقنية الصيد كمصدر أساسي من مصادر العيش، ومن هنا يجب أن نهتم بتقليد كل أدوات الصيد.

وينبغي أن نعلم أن لكل تقنية مناخًا علميًا يجب أن يكون متوافرًا في المقلِّد. صحيح أن التقنية شيء والعلم شيء آخر. جسدان معنويان مختلفان. ولكن كل مستوى تقني يستلزم مستوى علميًا كمناخ محيط به، وهذا بالطبع يحد من الطموح الواهي لكثير من الشعوب الأبية والتي ما زالت تعاني من أمية غالبة والتي تسعى أول ما تسعى للتعامل مع تقنية متقدمة.

ولابد أن تخطط الدولة لمستويات علمية وتقنية متعاقبة، تخطو من واحدة إلى أُخرى في وثوق واطمئنان مدركة لدورها كمنظِّم ورابط للجهود الصناعية المختلفة في الأُمّة سواء قام بها الأفراد أو قامت بها الدولة نفسها. فتسعى الدولة مثلاً إلى تحليل المنتجات الصناعية المطلوبة إلى عناصر، والعناصر إلى عناصر أقل منها حتى تحصل على عناصر ذات أهداف عامة، وتُنتَج في الغرب بكميات كبيرة وتباع جهرًا في أسواق الصناعة العالَمية بأسعار معروفة.

فتسعى الدولة حينئذ إلى توفير هذه العناصر في الأسواق المحلية وتقدم لمن يريد دراسات عن الصناعات المطلوبة وطنيًا، وفي نفس الوقت تُعِد الأمة تعليميًا لتصل بها إلى مستوى علمي يناسب المستوى التقني المرجو.

فإذا اندفعت الأُمّة حكومة وأفرادًا في التعليم والتصنيع حتى بلغت المستوى المرجو بدأت الدولة في التخطيط لمستوى آخر علمي وتقني. هذا الدور للدولة يجب أن يصبح مادة بحث في مراكز البحوث والجامعات، ويجب ألا يُترك في أيدي السياسيين والاقتصاديين وحدهم.. فما نحن فيه اليوم من فوضى علمية وتقنية هو نتيجة حتمية لتركنا جهود التخطيط في هذا الميدان في أيدي السياسيين والاقتصاديين وحدهم. ولابد أن نبحث من جديد في هيكل المنظومة البشرية اللازمة للتخطيط الرائد لمستويات العلم والتقنية المتعاقبة ودور التقليد في استنباتها هذا، أو سنظل واقفين.

المعضلة الفنية وتوظيف المعونات الأجنبية

إذا حسُنت النيات من المساعِد أو المساعَد فتبقى هناك أمور فنية تحتاج إلى حل واضح مبين.

فالدولة الصناعية الغنية تملك تقنية ضخمة متقدمة ووراءها نظام تعليمي في ضخامتها وتقدمها، ونظام اقتصادي يؤازرها ويحميها، ونظام اجتماعي يناسبها ويتناغم معها.

والدولة الحابية تتعايش فيها مجموعة من القطاعات الاقتصادية والاجتماعية والتقنية غير متناغمة فيما بينها، بل ومتقاتلة في الأعم الغالب. فالتقنية المتقدمة في الصناعات الضخمة المستورِدة تعيش في عزلة تامة حتى بعضها عن بعض. ولا تمثل في الواقع خبرة مستفادة ومستوعَبة في كيان الأُمّة، فهي مستمرة في اعتمادها في كل شيء على التقنية الأجنبية، وتمثل فقط خطوط إنتاج في أراضينا لتقنية الغرب.

ومن دون ذلك خليط ضخم من الحرَف والصناعات الصغيرة التي فقدت كثيرًا ممن كانوا يتجهون إلى تعلُّمها بعد انتشار التعليم الحديث وتحمل الدولة مشكلة توظيف هؤلاء الخريجين وتكدسهم في المكاتب، ففقدت الأرض من يفلحها، وفقدت مع هذا طبقة الصناع والحرَفيين ممن كان يقوم عليهم اقتصاد القرية. ثم تولى هؤلاء إلى المدينة يبحثون عن

فرص الرزق وأصبحوا خطرًا أمنيًا تتداركه الدولة بتكديسهم في وظائف غير معروفة يفقدون فيها ذواتهم ويستسلمون لبلادة قهرية.. طوابير من ورائها طوابير تنتظر ما تفيض به آنية الحكومات وما تتفضل به المنظمات الدولية...

والمعضلة هنا كيف يستطيع الاقتصاد المتقدم في الغرب أن يمُد يد المساعدة للاقتصاد المتأخر في الدول النامية. هل يمدها بأنماط حياتية تزيدها تخليطًا وتأخرًا؟

هل يفتح عليها أبواب عالَم أشيائِه فتعتاد عليها وبينها وبين تصنيعها بون شاسع عظيم؟

هل يعينها على ترك اقتصادها والولوج في نوع من الاقتصاد المتقدم الذي يملكه الآن وهي بعدُ غير قادرة على فهمه واستيعابه والمحافظة عليه، فتزيد تبعيّتها بل ويضيع استقلالها؟

هل يُعينها على تبني نظامه التعليمي ونظامه البحْثي، ثم يجد الخريج نفسه معطلاً في قومه فييأس أو يهرب؟

المعضلة هو عدم التكافؤ التقني بين صاحب التقنية والضارع لها، والإمر ليس ببساطة عطاء وأخذ والمشكلة فنية معقدة تحتاج إلى حلول فنية معقدة.

أولاً نحن من دعاة التقنية الوسيطة أو الملائمة، لا من وجهة نظر بيئية، ولكن من منطلق القدرة على الاستيعاب والتدرج والمحافظة واستخدام الطاقة البشرية الضخمة التي لم يمكن حتى الآن استيعابها ولا تدريبها على الانتقال من عالَم حرَفي أو مهَني يتعلق بالاقتصاد الاكتفائي الصغير إلى عالم التقنية المتقدمة وعالمها الاقتصادي العالمي الرهيب.

ونؤمن أيضًا أن الحل الأوفق في ظل تورُّطنا الحضاري في استيراد تقنية متقدمة، أن نقرر لأنفسنا احتمالية معايشة التقنية الصغيرة لهذا المارد المستورَد معايشة تعاون وترابط.

ومن هنا أيضًا نتصور احتمالية معايشة النظام التعليمي المستورد في بلادنا لنظام آخر يخدم التقنية الصغيرة ويرعاها. . ولابد أن نعمل على أن يكون نظامنا الاقتصادي والاجتماعي قادرًا على حماية خليطنا التقني لا يطغى على واحدة إلا إذا كان ذلك أمرًا مقررًا، قررناه عن علم، واتخذناه بحكمة بالغة، فإذا كان ذلك كذلك اتضحت لنا مهمة العون الخارجي في الأمور التالية:

(أ) بالنسبة للقطاع العام

١ ـ المشاركة بقوة علمية وطنية مع بيوت الخبرة الأجنبية في الدراسات الاقتصادية والفنية.

٢ ـ المشاركة مع الشركات الأجنبية المنفذة بقوةٍ وطنية في التصميم والتنفيذ والتركيب.

٣ ـ المشاركة مع الشركات الأجنبية بقوةٍ وطنية في وضع فلسفة الصيانة والإشراف الكامل على دقائقها.

٤ ـ وضع برنامج مع الشركات الأجنبية على تصنيع قطع الغيار اللازمة لأعمال الصيانة في الدول الحابِية.

٥ ـ وضع برنامج مع الشركات الأجنبية على تصنيع الخامات اللازمة للصناعة في الدولة الحابِية بدل تصديرها خامًا.

٦ ـ تنظيم السوق العالَمية بحيث يمكن للصناعات الضخمة المُقامة في الدول الحابِية أن تشارك بقدر معلوم (وإلا أصبحت هذه الصناعات الضخمة خسارة من كافة الوجوه).

٧ ـ إطْلاع الدول الحابية على التقدم التقني في الصناعات المتقدمة لقاء أجر معلوم.

باختصار نؤكد أن المطلوب ليس هو نقل المصانع الضخمة فحسب، وإنما يلزم أن ينتقل معها «كمٌّ معرفي» يعين الدول الحابية على التفاعل المثمر مع التقنية المستورَدة فهمًا وتشغيلاً واستنباتًا.

(ب) المساعدات بالنسبة لقطاعات التقنية الصغيرة والوسيطة

١ ـ طرق معرفية تفيد الإنتاجية في مجال الزراعة.

٢ ـ تقنية صغيرة تتعلق بالصناعات الغذائية.

٣ ـ تقنيات الطاقة الهوائية والشمسية الصغيرة، والتي تحتاج إلى حجم معرفي صغير.

٤ ـ تقنيات الفضلات أو المهملات.

٥ ـ تقنيات تعليم الحرف والمهارات للأعمال النصف حركية.

٦ ـ تقنية تربية الحيوان والأسماك.

٧ ـ تقنيات متوسطة قديمة بالنسبة للمجتمعات الصناعية ذات أثمنة بسيطة.

هيكل الجهاز القادر على تحقيق هذه الأهداف

من الذي يقوم على تنظيم المساعدات بين الدول المتقدمة والدول الحابِية الآن؟.

وما هو جوهر الفكر الذي يحكم عقول القائمين على أجهزة المساعدات، وهل تكمُن المشكلة أصلاً في هذا الجهاز، أو هذه الأجهزة؟.

على الأقل من وجهة نظرنا إن المهمة العاجلة والهامة هيٍ تصميم المنظومة البشرية للمساعدات بحيث لا تعتمد فقط على المنفِّذين من الاقتصاديين ورجال السلك الدبلوماسي، وإنما تصبح مؤسسة قادرة على الحث والتنقيب في الأشياء الحاكمة ـ معرفة أو مادة ـ بحيث يدفع وجودها في عقولنا وبين أيدينا بقدراتنا على العيش الكريم في العالم المعاصر خطوات إلى الأمام.

أولاً: لابد أن نبحث عن وجود مؤسسات شبيهة بما نريد في العالم؛ لأن ما وصلت إليه مثل هذه المؤسسات يمكن أن يكون عونًا لنا في مهمتنا.

ثانيًا: النظر في إمكانية التعاون مع المنظمات الدولية مثل اليونسكو وجامعة الأمم المتحدة وغيرها من الهيئات الدولية.

ثالثًا: تخطيط المنظومة الذاتية وتصميمها بحيث تصبح ممثِّلة بحق لمصلحتنا التقنية والعلمية وقادرة على استيعاب الفرص التقنية الموجودة في العالم، وتحديد مناهج التعاون والمساعدات العالَمية وتنسيقها بحيث تتناغم مع متطلباتنا الحقيقية وتدفع بنا قُدُمًا في طريق استقلالنا العلمي والتقني، ومن ثَم الحياتي. ويمكن أن تكون هناك منظومة فرعية في كل قطاع من قطاعات الإنتاج أو الخدمات في الأُمّة يجمعها جميعًا منظومة كلية على مستوى الدولة أو مستوى الأُمّة.

رابعًا: تصميم منظومات فرعية للأعمال التطوعية التي تقوم بها جمعيات الإصلاح لتشارك في هذا المجهود بدلاً من إضاعة أوقاتها في مساعدات مادية ينتهي أثرها سريعًا ويعتاد الناس عليها كعلاج سريع.

خامسًا: تصميم منظومات فرعية للبنوك الاستثمارية الإسلامية، فرفْع اسم الإسلام فوق بنك لا يعني أن يقوم بمشاريع هامة للأمة. فتصميم هذه المنظومة للبنوك الإسلامية سيعينها على التعرف على المشاريع الهامة التي يمكن أن نسميها مشاريع فرض العين على البنوك الإسلامية، والتي تسعى بها في ميدان التنمية الإسلامية الحقيقية.

سادسًا: تصميم منظومات وظيفية مثل منظومة تأهيل الأطفال والصبيان بأعمال حِرَفية ومهارات تعينهم في الحياة أو منظومة تأهيل ملايين الرجال الذين فقدوا أسباب رزقهم نتيجةً للتحولات الصناعية والاجتماعية في القرى والمدن، أو منظومة إعادة تأهيل خريجي الجامعة الذين لا يجدون أنفسهم في مجتمعهم أو منظومة تأهيل ربات البيوت ليصبحن قوة فعالة في المجتمع وهن في بيوتهن، أو منظومة تأهيل المجندين من الشباب ليضافوا إلى الاقتصاد القومي، وهم مجندون وبعد أن يخرجوا من الجيش. وهكذا يتم تصميم نماذج لمنظومات وظيفية يمكن لأهل الخير أن يتبنوها وينطلقوا في دروب الإصلاح من خلالها.

سابعًا: يمكن أن تشارك الجامعات ومراكز البحوث في تصميم هذه المنظومات على مستوى العالم العربي سواء في البدء بعد تكوُّن المنظومة المركزية وتحديدها للبحوث المطلوبة، أو بصفة مستمرة عندما تبدأ مشاكل التطبيق في مراكز التنمية المختلفة.

التقنية والإنسان

والسؤال الآن: أُمّة كأُمّتنا تقف عند أبواب القلاع العلمية والتقنية لحضارة الغرب، كيف تستطيع هذه الأُمّة أن تستوعب علوم الغرب وتقنياته؟. هل هناك جدولة زمنية مُثلى لتُتابع إدخال علم وتقنيات إذا استوعبت مرحلة بدأنا بمرحلة ثانية، وهكذا؟.

النظرية التي نؤمن بها هي أن المسار التاريخي لتطور العلوم والتقنية لابد أن يؤخذ في الاعتبار تمامًا عند محاولة تدريب المجتمع الناشئ علميًا وتقنيًا، إن الأُمّة الجادة يمكنها أن تختصر ٤٠٠ عام من تاريخ التطور العلمي والتقني للعالم الغربي إلى ٤٠ عامًا أو أقل، ولكن لا يمكنها أن تستسيغ الحضارة دفعة واحدة مهما أوتيت من مال.

إن التقنية الحديثة نشأت من تزاوُج العلم والحرفية وإصرار المجتمع على هذا التزاوج في صورة مراكز تطوير الصناعات المختلفة.

ولذلك فنقطة البدء هي تعليم الحرَف وانتشارها بين الأغلبية الساحقة من أبناء المجتمع، بينما يتوجه قطاع التعليم الفني ليكون قادرًا على تطوير الحرَفية وإنمائها، وينفُر في نفس الوقت عدد من ذوي العقول النادرة لتتبع العلوم والنظر في إمكانية خدمتها للتقنية المستحدَثة، وإن توجيه الأغلبية الساحقة لتعلم الحرَف يجب أن يبدأ مبكرًا في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية حيث يجب أن يعاد النظر كاملاً في أهداف تعليمنا ما قبل الجامعي، وما يحقق هذه الأهداف من مناهج مختلفة.

فعلى سبيل المثال إذا أرادت دولة كمصر أن توجه ٨٠٪ من أبنائها لأعمال حرَفية و١٠٪ لأعمال فنية و٥٪ للعلوم والآداب والبحوث، و٥٪ لشحذ الفعالية الاجتماعية للأُمّة، فإنه من الواضح جدًا أن برامج التعليم

الحالية لابد من تغييرها تغييرًا جذريًا حتى تقترب من هذه الغاية المرجوة.

وإذا أردنا الاستفادة من الغرب في هذه المجالات، فلابد أن نعي أن المجتمع خارج الأسوار التعليمية التقليدية يشارك مشاركة فعالة في التدريب والتعليم وهو أمر مفقود في بلادنا.

إن واحدًا من أرباب التقنية الحديثة لن يسمح بتعليمها لآخر، هذا هو الواقع في عالمنا المعاصر. وإنه لن يمكننا الحصول على دقائق التقنية المعاصرة حتى لو دفعنا من أجلها المال الوفير.. وإن طريقنا إليها لابد أن يمر بمراحل علمية مختلفة تشبه التطور الزمني في بلاد الغرب.

إننا لا يمكن مثلاً أن نصنع سيارة من غير أن نتعلم كيف نصنع تِرسًا من تروس نقل الحركة. إن الكتب العلمية لتمتلئ بالمعلومات النظرية عن كيفية صناعة تِرس. وهنا يجيء دور المهندس في تحويل هذه المعلومات إلى روتين يقوم الفني بتبسيطه للعامل، ثم تنشأ مشاكل في التصنيع يرفعها المهندس لمجموعة التطوير من المهندسين ومجموعات الباحثين من العلماء وتبدأ محاولات وتجارب وتصل مجموعة التطوير إلى حلول علمية لمادة التِّرس ومعالجتها الحرارية وطرائق تصنيعها... ويترجم المهندس ذلك كله إلى خطوات واضحة للفني يتولاها بعد ذلك مع العمال.

إننا نصنع تُروسًا في بعض البلاد العربية، ولكن الشكوى منها دائمًا أن المعاملة الحرارية لسطوحها رديئة جدًا إذا قورنت بالتُّروس الأوروبية، أي أن هناك دقائق في الصناعة الأوروبية لا يمكن أن نحصل عليها إلا إذا وفِّقنا عن طريق العلم والتجربة.

لقد أخذت الحضارة الغربية ٤٠٠ عام لتصل بتروسها إلى حالتها الحالية، وحققت ذلك من خلال الإصرار على تزاوج العلم والحرَفية، وإننا يمكن أن نختصر هذه الأربعمائة إلى أربعين عامًا أو أقل شريطة أن نلتزم بتزاوج العلم والتقنية زواج تأبيد، وأن نتبصَّر بالتتابع الزمني في عملية تدريب الأمّة على الحِرَفِ والتقنيات المختلفة.

وإنه ليمكننا أن نُسقط عمر الحضارة الغربية المعاصرة على عمر الإنسان في أمتنا، فنبدأ معه منذ الطفولة نعلمه كيف تنتقل الحركة بالتُّروس والسُّيور، وكيف نصل الأشياء بعضها ببعض، أي نعلمه نظرية الآلات مبسَّطة حسب إدراكه وسنه، متطورين معه كما تطورت الحضارة في طريقها الطويل... وإن هذا ليستدعي جهدًا مضاعفًا في بناء أجهزة تعنى بهذا النوع من التعليم الجماهيري.

إن العلم هو الذي يصنع من أبجديات الحرف كلامًا مفهومًا نسميه تقنية، ويظهر فيما بعد أدباء يصنعون أدبًا يختلط فيه العلم والذوق والفن فيكون مميز الحضارة بعينها.

وتؤكد هنا عدة ملاحظات حول عملية الاستيعاب:

ألاَّ يسبق العلم الحالة التقنية كثيرًا فيؤدي ذلك إلى انفصاله عنها، ويصبح ذلك كارثة على العلم، وكارثة على التقنية، ذلك ما حدث وما زال يحدث في مصر.

ولا يمنع ذلك وجود قلة في الجامعات ومراكز البحوث تعمل عند مشارف العلوم مهمتها بالنسبة لمجتمع نام هو التطوير المستمر للعلوم لتصبح أكثر ملاءمة لتحقيق الهدف التقني.

أن تتضح الغايات الاجتماعية من التعليم بصورة مركَّزة.. حيث يجب أن نسأل أنفسنا دائمًا: أي نوع من التدريب والتعليم يُنتج إنسانًا صالحًا لهذه الوظيفة الاجتماعية!.. ونُقلع عن السؤال: أي وظيفة اجتماعية تصلح لهذا الخريج؟.

فإجابة السؤال الأول تربط الغاية من التعليم بمنهاجه، أي أنها تضع شروطًا واضحة له، فإذا كانت المهمة الاجتماعية مثلاً هي شحذ الفعالية الروحية للإنسان حتى يصبح على أهبة الاستعداد الحضاري لأمّته، وظهر لنا من النظر الثاقب في هذه المهمة أنها ذات عناصر مختلفة من عقائد وأخلاق وتاريخ ودراسات ميدانية معاصرة، وظهر لنا كذلك أن مناهج مختلفة يجب أن تضطلع بها جهات مختلفة سواء في دور التعليم الرسمية، أو

في أماكن العبادة، أو في وسائل الإعلام المختلفة. . . إذا تحدد هذا كله بشكل واضح، فإنه سوف يحدد أيضًا بوضوح مناهج الإعداد للذين سيضطلعون بهذه المهمة في مجتمعاتنا. .

ولو أخذنا بمبدأ الوظيفة الاجتماعية اولاً ثم الإعداد لها ثانيًا لما حدث هذا الانفصام والتناقض في مهمة الواعظ الديني الاجتماعية، والتي بدأت تفقد كثيرًا من جدواها في مجتمعاتنا الحديثة حيث أصبحت مهمة الباحث الاجتماعي تأخذ مكانها رويدًا رويدًا.

إننا إنما نَعني بالاستيعاب الكامل للحضارة المعاصرة استيعاب الأصول والطرائق، أما الدقائق فهذه لا يمكن لأصحاب الحضارة منحها، وإنما تُدرك بالممارسة الواعية والتفاعل البناء.

منظومة الصيانة في دولة نامية

الصيانة هي المعمل الحضاري الأول لتعليم الأُمّة مبادئ التقنية، وهي الأداة الأساسية في ارتيادها دروب التصنيع.

ومع ذلك فالشعوب النامية غافلة أشد الغفلة عن البحث في إقامة منظومة الصيانة وتشييدها. ومع الوقت يصبح إنشاء هذه المنظومة أكثر صعوبة علمًا واقتصادًا وتتعقد وسائلها ومناهجها بطريقة متسارعة في دروب التخصص الدقيق المتقدم حتى ليظن العالمون أن الأنواع الجديدة من الصيانة المتقدمة أضحت تفرض على الشعوب النامية قيودًا عنيفة تمس سيادتها وأمنها في الصميم.

وانظر إن شئت إلى إحدى شركات الطيران العربية التي كانت قد اكتسبت مهارة صيانية وصلت بها إلى القيام بحوالى ٧٠٪ من أعمال الصيانة الخاصة بطائراتها بقدرة ذاتية، ولكن الطائرات الحديثة وما أملته من شروط في الأمان والأداء انتكست بهذه الشركة من ٧٠٪ إلى ٢٠٪ من أعمال الصيانة.

والحق أن هموم الصيانة بالنسبة للشعوب النامية تغاير تمامًا همومها

في البلدان الصناعية. ففي البلدان الصناعية يتنازع الصيانة اتجاهان:

اتجاه الزَّوالية فيما يتعلق بنزعة الإنسان الغربي إلى التغيير والتبديل والاستكثار.

واتجاه الاعتمادية فيما يتعلق بالأمن في أدوات الحرب وسفن الفضاء.

والمجتمع الغربي الصناعي يبحث عن حل وسط بين هذين الطرفين المتنازعين حيث يملي الأول اتجاهًا إلى عمر زوالي قصير ويملي الثاني اتجاهًا إلى عمر زوالي طويل.

ولنقرأ معًا الكلمات من كتاب «**الدبابات... دقيقة وعظيمة**» «Tanks Are Mighty Fine Things» للعالم الأمريكي ويزلي ستوْت (Wesley Staut) حيث يشير ألى أن «الاعتمادية» في صناعة الدبابات الأمريكية هي التي هزت الألمان. يقول ستوْت:

لقد كان للألمان مهارات عالية وعبقريات عظيمة ويملكون أحسن الأدوات، وما كانت تنقصهم المواد، ولقد سبقونا في كثير من الأحوال في تحسينات أساسية، ومع ذلك فهم يعللون هزيمتهم نتيجة لتفوقنا العددي والمادي، ولقد كان لنا هذا التفوق المادي والعددي، ولكن ذلك لم يكن السبب الوحيد. إن دباباتنا كانت الأفضل، وكانت الأفضل لأن الألمان ما تعلموا قط أن يفكروا من منطلق الاعتمادية «Reliability» كما كنا نستخدم الكلمة للتعبير عن مبدأ أساسي «الأدارة الأعظم مع الرعاية والتغيير القليلين».

أما الشعوب النامية فمقاصد الصيانة فيها أمران هما: حفظ الطاقة القومية واستنبات التقنية، ولن نخطو في هذا الطريق خطوات صالحات حتى يتم تصميم منظومة الصيانة تصميمًا يرشِّد الجهد الحكومي وجهد الأفراد في تناغم يحقق المقاصد المرجوة من غير تفريط ولا إفراط. فلابد من صياغة دور الدولة في المنظومة ليحقق مجموعة من الأهداف المتداخلة والمتكاملة مثل صياغة القوانين والنظم التي تحكم:

١ ـ استيراد الأشياء وحق الصيانة.

٢ ـ مِلكية الأشياء وضرورة تعلم الصيانة الأولية والامتحان فيها كشرط من شروط المِلكية، أو باختصار التشغيل وحق الصيانة.

٣ ـ حجب الإنسان العربي عن تدفق «بضائع الزوالية» من الغرب حتى نتيح لهذا الإنسان قدرًا من الوقت للتعامل مع «بضائع بطيئة» يصونها ويتعلم منها الجديد.

٤ ـ فرض قوانين على المصانع الوطنية بعمل كتب صيانة واضحة للمستعمِل.

وكذلك تستطيع الدولة أن تلعب دورًا هامًّا في منظومة الصيانة عن طريق الجهاز التعليمي. فنحن أُمّة ستظل تعيش على الاستيراد الصناعي لفترة قادمة غير قصيرة، وفي مثل هذه الظروف تلعب الصيانة دورًا أساسيًّا وجوهريًّا في حفظ الطاقة القومية، وفي استنبات التقنية، فإذا وضحت هذه الحقيقة الأساسية ظهر لنا قيمة إعادة النظر في كل مناهجنا التعليمية لتخدم منظومة الصيانة، فالدراسة الأولية لمناهجنا التعليمية سواء ما قبل الجامعة أو ما بعدها تُظهر بوضوح أن الصيانة ليست وجهة ولا هدفًا من أهداف العملية التعليمية. وبالطبع لن يضطلع بهذه المهمة في الدولة إلا المشتغلون بالتعليم سواء كانوا في الجامعات أو في غيرها.

وبجانب النظر في المناهج جميعها لتتخذ لنفسها وجهة صيانية لابد من إعداد مجموعة من المناهج على مستوى البكالوريوس ومستوى الدراسات العليا تهتم بالصيانة كعلم وتثير في الطلاب والأساتذة الرغبة في بحوثها حتى تصبح المفاهيم الصيانية التي تتمخض عنها الدراسات المختلفة شائعة بين أكبر قدر من التقنيين الذين سيديرون دفة الصناعة في أجيال مقبلة.

وليتذكر القارئ أن كل ما ذكرناه حتى الآن يحوم حول حِمى الصيانة ولم يقع فيه بعد.. ولقد ذكرناه من قبل لأنه بدونه لن تقوم لمنظومة الصيانة قائمة. فمن غير قوانين حاكمة وتعليم وتدريب يوفر الطاقة البشرية المدرَّبة

وإدارة محيطة بأبعاد العملية الصيانية ودورها الحضاري، من غير ذلك يصبح كل جهد في الصيانة ضائعًا وتتعارض الجهود وتصطدم المصالح، من أجل ذلك ذكرنا هذه الدراسات المطلوبة أولاً لتحديد هيكل منظومة الصيانة وتحديد مصادر طاقتها البشرية من خلال التعليم والتدريب، وإذا جاز لنا أن نستخدم تعبيرًا شائعًا في الحاسبات الألكترونية فسنقول إن المشاريع السابقة مشاريع «لينة»، وبقي أن نذكر المكونات «الصلْدة» لعمليات الصيانة، فخدمات الصيانة أربع: خدمات الإصلاح والتجديد، وخدمات الصيانة الدورية والوقائية، وخدمات التركيب والتشغيل، وخدمات التدريب واكتساب المهارات الخاصة.

إننا نستطيع تلخيص المهمة المطلوبة في تحديد نماذج مؤسسات الصيانة في عدة أمور:

(أ) دراسة نوعية الصيانة المطلوبة وحجمها في فترة مستقبلية معينة.

(ب) دراسة واختيار أمثل لمجموعة من النماذج التي يمكن إقامتها سواء على مستوى الأفراد أو مستوى المنشآت أو مستوى الحكومات.

(ج) دراسة واختيار أمثل لمجموعة من الخيارات التعليمية والتدريبية.

❊ ❊ ❊

٧ ـ عصر النهضة والتحيّز في كتابة التاريخ

بحث مستخلَص من كتابات الأستاذ منير شفيق

أ. نادية رفعت

الحرية، المساواة، الإخاء، العقل، العلم، التنوير.. كل هذه مصطلحات جميلة وجذابة، لن يتردد أي إنسان في التأثر بها والانجذاب إليها، وإذا رجعنا إلى كتب التاريخ سواء في الشرق أو الغرب، أو في بلادنا العربية الإسلامية سنجد أن هذه المصطلحات ارتبطت إلى حد كبير بما عرف «بعصر النهضة» وهي الفترة الممتدة من بداية القرن السادس عشر وما بعده، وما تضمنته من تغييرات وتحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية في أوروبا وما صاحبها من إفرازات لأفكار وفلسفات وقيَم، وما شهده العالم من سيطرة واستعمار أوروبي.

وقد اتجه الفكر الغربي إلى اتخاذ أوروبا وما حدث بها من تطورات كمعيار للحكم على هذا العصر بأكمله. وقد أتاحت السيطرة التي فرضتها أوروبا على العالم في المجال العسكري والاقتصادي والسياسي والثقافي ابتداءً من هذا العصر وحتى الحرب العالَمية الأُولى (التي أنتجت اقتسام العالم كله تقريبًا بين بضعة دول أوروبية) أن سادت المقُولات الفكرية الأوروبية في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والقانون والاقتصاد بما في ذلك القيَم والمعايير، مما جعل الحديث عن ذلك العصر بأنه عصر النهضة مسألة مفروغًا منها غير قابلة للنقاش.

كما اتجه الفكر الغربي إلى اعتبار الحضارة الغربية ـ بوصفها وريثة هذا العصر، وبكل ما أتى به من اتجاهات وأفكار وقيَم، نموذجًا للتقدم

والعقل، ومركز العالم والحضارة المتقدمة، وممثلة لأرقى أشكال التطور. وبالتالي اعتُبر ما عداها من حضارات وأنماط مجتمعية عناوين للتخلف والجمود وربما حتى البربرية والوحشية. وقد اتجه الاستعمار إلى غرز هذه المفاهيم بين الشعوب المستعمرة إدراكًا منه بأن الاحتلال العسكري والتحكم السياسي والنهب الاقتصادي إجراءات غير كافية لإحكام قبضته وسيطرته، بل إن إقامة أسس لتبعية دائمة شاملة ومقيمة يستلزم ضرب المكوِّنات الثقافية والحضارية في هذه البلاد، وإحلال مكوِّنات أُخرى تشكل أساسًا لهذه التبعية.

ولقد كان هذا الاتجاه أكثر حدة في بلادنا العربية الإسلامية حيث اتجه الاستعمار إلى تحطيم الأسس الإسلامية في عقيدة الشعب وفكره وحضارته وأنماطه المعيشية ونهج حياته، وترويضه لكي ينظر إلى الغرب باعتباره مركز الحضارة المتقدمة، وربط الإسلام والتراث بالتخلف والجمود واللاعقل. وكانت نتيجة ذلك خلق أجيال من المثقفين والسياسيين الذين - حتى وإن طالبوا بإنهاء السيطرة الاستعمارية على بلادنا - يتطلعون إلى الاقتداء بهذا النموذج أو ذاك من الحضارة الغربية. أفليست هي حضارة العلم والعقل والتقدم ومفتاح النهضة والتطور؟ أَوَليست الحضارات تأخذ من بعضها وتتراكم فوق بعضها ضمن مسار واحد؟ إلا أن جميع المشاريع المستغرِبة التي جاء بها هؤلاء باءت بالفشل؛ لأنها كانت في أساسها مشاريع منفصلة عن الشعوب التي تكونت مقوماتها الأساسية من خلال الإسلام والتراث والتاريخ، وبالتالي أصبحت غير قادرة على إقناعهم وتحريكهم، وبالتالي استمرت التبعية، وإن تغيرت ألوانها وتعددت مظاهرها وأشكالها.

ولكن التحرر الحقيقي من التبعية وتحقيق النهضة لبلادنا يأتي من خلال التخلص من المسلَّمات التي فرضها علينا الغرب عن حضارته وأفكاره وقيَمه، ولن يتأتى ذلك إلا بالعودة إلى «عصر النهضة» والسؤال هل كان هذا العصر عصر نهضة وتنوير بالفعل؟ وما هو المعيار للحكم على عصر من العصور إن كان يمثل ظلامًا أم نورًا، تأخرًا أم تقدمًا؟ وهل ما تبلور في ذلك العصر من أفكار وفلسفات وقيَم ونهج في الحياة، وما

تتضمنه من رؤية خاصة للكون وللإنسان وللطبيعة، وما حدده من أهداف واتجاهات: هل بالفعل يمثل العقل والتقدم؟ وهل يقدم حقًّا للعالم نموذجًا جديرًا بالاقتداء؟ وهل تصح مقُولة إن الحضارات تتفاعل وتتراكم في مسار واحد؟ وهل الإسلام والحضارة الإسلامية بعيدان عن العقل والتطور أم يقدمان فكرًا ونهجًا في الحياة يحقق جميع احتياجات وأهداف الإنسان والبشرية في إطار توازن وعدل؟ هذا ما سنراه معًا فيما يلي:

١ ـ في تقويم عصر النهضة

أ ـ النظرة الأحادية للتاريخ

الفكر الغربي يتحدث عن «عصر النهضة» على أنه عصر انعتاق الإنسان والعقل من عهود الظلم والجهل والأغلال، عصر الانتقال من ظلمات العصور الوسطى إلى نور العصر الحديث، عصر الخلاص من عهد القِنانة والانتقال إلى عصر المساواة المواطِنية، ومن عهد محاكم التفتيش والحجر على العقول وسيطرة الكنيسة وقمع العلماء إلى عهد الحرية معتقَدًا وتعبيرًا، ومن عهد الحكم المطلق إلى عهد الحكم البرلماني الليبرالي الديمقراطي وإلى عصر الثورة البرجوازية ومن البلاد المجَّزأة إلى الوحدة القومية.

ولكن اتخاذ أوروبا كمعيار للحكم على هذا العصر بأكمله هو اتجاه يتسم بالجزئية والنظرة الأحادية وهو أبعد ما يكون عن العلم أو العدل أو الحق؛ لأنه يتجاهل تمامًا ما حل بسائر شعوب وبلاد العالم. فلا يجوز أن تكون بعض الدول الأوروبية معيارًا للحكم، ويُضرب بالأكثرية عرض الحائط، أو أن يقاس العالم بأوروبا أو أن تصبح أوروبا هي العالم.

أما إذا نظرنا إلى هذا العصر نظْرةً شمولية وعالَمية واتخذنا العالم بأكمله كمعيار للحكم سنرى أنه ـ على عكس ما أشاع الفكر الغربي ـ كان عصر رِدَّة وانحطاط، عصر الظلمات والاستعباد والطاغوت، فكيف كان ذلك؟.

لقد بدأت التحولات والتغييرات التي حدثت في الوضع الأوروبي في أواخر القرن الخامس عشر إثر اكتشاف الطريق إلى الأمريكتين، واكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح إلى الهند والصين، وبالتالي فُتح الباب على مصراعيه لخروج أوروبا من عُزلتها ومن قارتها الفقيرة للسيطرة على أجزاء كبيرة من العالم، واستعمار بلاد آسيا وأفريقيا، واستيطان واستعمار الأمريكتين، وقد صاحب هذه الاندفاعة إلى الخارج عمليات استعباد وإبادة لملايين من الأفارقة في إفريقية والهنود الحمر في الأمريكتين وعمليات نهب لثروات بلاد آسيا وأفريقيا، وقهر وإذلال وإرهاب شعوبها، وتحطيم حضارتهم وثقافتهم، وإخضاعهم لحالة دون حالة الأقْنان في العصور الإقطاعية الأوروبية.

وقد تطلّب هذا التوسع الاستعماري، بكل ما يعنيه من سلب للثروات العالَمية وحشد للقوى العسكرية، تطلّب إعادة ترتيب البيت من الداخل لكي يستجيب إلى مقتضيات تحقيق السيطرة العالمية. وكان ترتيب البيت يقتضي إزالة العراقيل التي تقف دون حركة التوسع والاستيطان والسيطرة الاستعمارية، وعلى سبيل المثال كان لابد من إزالة العراقيل التي أقامها الإقطاع دون تنقل الفلاحين الأوروبيين وسفرهم وتجنيدهم. وقد قضى كل هذا بضرورة الخلاص من نظام الإقطاع (القِنانة)؛ لأن التوسع الخارجي يتطلب التعامل مع مواطنين أحرار. كما أتاح تراكم الثروات الذي تحقق عبر عمليات القرصنة والنهب من الخارج، أتاح فرصة تحريك عجلة الإنتاج الداخلي، وخلق الحاجة للتطوير العلمي، وخاصة في مجال الصناعات الحربية والسلع التجارية.

إذن فقد كان اعتبار السيطرة على الخارج هو المحرك الرئيسي لما حدث من تغيرات داخل أوروبا، على عكس ما تذهب إليه التفسيرات الغربية لتاريخ الحضارة الأوروبية، والتي اعتبرت أن التطور الداخلي هو الذي أفرز السيطرة الخارجية، وأن ما جاء من أفكار ونظريات وفلسفات وتطورات علمية جاء استجابة لحاجات هذا التطور الداخلي فقط. بل إن الاندفاعة إلى الخارج سبقت أيًا من التغيرات التي توضع كعلامات لعصر النهضة (ثورة كرومويل في إنجلترا، الثورة الأمريكية، الثورة الفرنسية)

كما سبقت الاختراعات العلمية التي طورت أدوات الإنتاج، وتكوُّن الرأسمالية والثورة الصناعية.

ب ـ البعد عن التوازن والعقل

كما أن ما قدمه ذلك العصر من نظريات وفلسفات وعلوم إنسانية صبت في خدمة التعبئة العامة الأوروبية للسيطرة على العالم، واقتسامه، وفي تسويغ إبادة الشعوب واستعبادها وأسهم في تدمير عقائدها وحضارتها وقيمها وتراثها، فلقد تبنت الحضارة الغربية كهدف أول في الحياة السعي لتحقيق أقصى درجات الرَّفاه المادي، وأقصى مستويات الثروة والقوة المادية، وترتب على ذلك نهج كامل في التفكير والحياة وبناء العلاقات. فاعتبرت التقدم الماديَّ ـ ضمن أبعاده المتعلقة بالعلوم والتقنيات والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج ـ المعيار الأساسيَّ للحكم على مفهوم التقدم أو التأخر. أما القيَم الروحية والأخلاقية والمبدئية، ونوع العلاقات فيما بين الناس أو الشعوب، فهذه ليست معيارًا لمقولة التقدم أو التأخر، ولا يصح إلا احترام القيَم السياسية والأخلاقية التي تخدم ذلك (التقدم المادي) أما ما عداها من قيم فهي ليست جديرة إلا بالاحتقار. وترى هذه الحضارة أن مصطلحات مثل «الحق» و«العدل» و«الظلم» و«الضلال» مصطلحات متغيرة المتحوى والمدلول وفق الزمان والمكان أو بالأحرى وفق التقدم والتخلف. أي يصبح ما هو تقدم حقًّا وعدلاً، وما هو تخلف ضلالاً وظلمًا. وبهذا لا يكون مصطلح التقدم أو التخلف مجرد معيار يُوَصِّف بعض الحالات، وإنما يشكل معيارًا «للمشروعية» و«للحق» و«العدل»، وهي بالتالي تضع النموذج الغربي ليس فقط كنموذج التقدم ولكن كنموذج الحق والعدل، مما يسوغ بدوره سياسات الاستعمار واضطهاد الشعوب، واقتحام وهدم المجتمعات الآسيوية والأفريقية «المتخلفة» «المستبدة»، وحكمها بالحديد والنار، وسلب حقوقها وثرواتها وحريتها؛ مادام ذلك سيكون مدخلها إلى جنة الحضارة «المتقدمة» التي هي حضارة الغرب.

وقد كانت هناك مقولات أكثر مباشرة في التعبير عن حاجات التوسع والسيطرة على العالم مثل تلك التي استندت إلى نظريات الأجناس

والدماء، وتفوق الجنس الأبيض، وحقه في السيطرة على المتوحشين.

إذن لقد سوغ عصر «العقل» استعباد الشعوب وإبادتها، واعتبر الشعوب الأخرى غير الأوروبية من درجة أدنى تنزل منزل الوحشية والبربرية. وتقبل أشد أشكال التحلل من الأخلاق والمبادئ في سبيل التقدم المادي. فهل هذا هو «العقل» و«العقلانية»؟.

وقد تضمن هذا السعيُ المحمومُ لتحقيق أقصى درجات الرَّفاه المادي والسيطرة رفضَ مبدأ التوازن بين مختلف الاحتياجات والأهداف الأساسية للإنسان: الروحية والفكرية والنفسية والمادية، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع أو شعوب العالم، فهذا السعي يسخِّر كل شيء من أجله، ويدوس على كل القيَم والمعايير التي تتعارض معه.

ج ـ عوامل القوة وعوامل الضعف: الطريق إلى الانهيار

ولا انكار في إن هذه الدوافع والأهداف أعطت الحضارة الغربية تلك الحيوية والنشاطية والدِّينمية التي مكنتها من التطور بخطوات سريعة في مجالات العلوم والتقنيات وخاصة المرتبطة بامتلاك القدرات الإنتاجية والعسكرية اللازمة لفرض السيطرة ومن تعويض ضعفها البشري بالمقارنة بالبلدان الأخرى في العالم من خلال قدرة عالية على التنظيم والحشد المكثف للقوى المادية والثروات وللقوى العسكرية. كما استطاعت جذب الكثيرين إلى فَلك المجتمعات والعقلية الاستهلاكية من خلال القوة البراقة والجذابة للسلع الاستهلاكية. كما استطاعت حل الكثير من مشاكلها الداخلية والسيطرة على قطاعات من الشعوب المستضعفة من خلال تشجيع النوازع الغريزية والبهيمية من جنس وسكْر ومخدرات وانفلات أخلاقي.

وبالرغم من أن هذه العوامل تمثل مصادر القوة في الحضارة الغربية والتي مكنتها من فرض سيطرتها عل العديد من شعوب العالم إلا إنها تمثل في ذات الوقت مصدر ضعفها وانهيارها في نهاية المطاف.

فالبعد عن التوجه الشمولي المتوازن يؤدي إلى تآكل داخلي وصراع خارجي لا ينتهي إلا بدمار هذه الحضارة. فحياة الفرد في هذه الحضارة

أسيرة الركض وراء الثروة والقوة والتوسع وهي حياة تفتقر إلى التوازن مع الداخل ومع الخارج أي تفتقر إلى ما يسمى في الإسلام سكينة النفس والطمأنينة ويفتقر الفرد إلى التوازن بين حاجاته المختلفة ويفتقر إلى التوازن في علاقاته مع الجماعة. وما ينتج عن ذلك من انتشار الأمراض النفسية والجريمة والانحلال والفساد يؤدي إلى ضعف داخلي شديد يجعل هذه الحضارة غير قادرة حتى على الإفادة من قوتها. كما أن صراع المجتمعات الغربية فيما بينها على امتلاك القوة والسيطرة والثروة من ناحية، وصراعها مع شعوب الأغلبية المظلومة صاحبة الحق من ناحية أُخرى يؤدي إلى الإسراع بالتآكل الداخلي والانهيار في نهاية المطاف.

إذن فاتخاذ معيار شمولي للحكم على «عصر النهضة» يقودنا إلى إقرار أنه لم يكن عصر نهضة بل عصر انطلاق الاستعمار الأبيض من بلاده لاستعمار العالم، كان عصر نهضة لقلةٍ عملت على فرض عصر ظلام طويل على العالم كله. لم يكن عصر «عقل» فهو عصر اتجه إلى صياغة مقولات سوَّغت الجرائم الجماعية ضد شعوب العالم، هو عصر ابتعد عن التوازن السليم في حياة الإنسان والمجتمعات واتبع نهجًا في الحياة والتفكير يحمل في طياته عوامل فناء الحضارة الغربية نفسها.

إذن فلا يجوز أبدًا أن يكون نمَط الحضارة الغربية القدوة لمجموع شعوب العالم بما في ذلك الشعوب نفسها الآخذة به في نهاية المطاف لأنه النمَط الذي يهدد الوجود الإنساني بأشدّ المخاطر على مستوى العلاقات والأخلاق والقيم والمعايير وعلى مستوى الوجود البشري نفسه.

٢ ـ في العلاقة بين الحضارات

أ ـ تعدد المسارات

والذين يتمسكون بالحضارة الغربية ويحملون أفكارها ويأخذون منهج حياتها يستندون أيضًا إلى مقولة أن الحضارات تقوم على بعضها، فما من حضارة تنهض إلا تكون قد أخذت من الحضارات الأخرى وبنَت عليها، وما من حضارة إلا وتتفاعل مع الحضارات الأخرى وتتبادل الإخصاب

وإياها. وهم يرون ضرورة الأخذ بالحضارة الغربية باعتبار أن ذلك هو القانون في نهضة الحضارات، أفلم تقتبس أوروبا إبان نهضتها من الحضارة العربية الإسلامية وتأخذ من علومها؟.

ولكن إذا تأملت تاريخ الحضارات ستجد أن مقولة إن الحضارات تقتبس من بعضها أو تتراكم فوق بعضها أو تأتي محصَّلة لعملية انتقاء من هنا وهناك هي مقولة يجانبها الصواب. فلكل حضارة أساسات تقوم عليها، ومرتكَزات تحدد سِماتها ومسار يمضي ضمن سياق خاص، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تتحكم في حركتها، وفي مختلف جوانبها بما في ذلك عملية صعودها وهبوطها، وما يندلع فوق أرضها وتحت سقفها من صراعات.

فلقد تميز تاريخ البشرية بوجود أكثر من مسار تاريخي لحركة المجمعات الإنسانية وبوجود فروق جوهرية بين نمَط حضاري وآخر، وذلك نتيجة مجموعة عوامل وشروط تكونت تاريخيًا في كل نمَط جعلت له سِمات محددة من حيث الاتجاهات الرئيسية التي سادت حياته ومساره، وجعلت السِّمات الأُخرى في مرتبة ثانية أو ثالثة أو جعلها هامشية. مثلاً التوحيد كان هامشيًا في تاريخ الحضارة الفرنجية بينما كان اتجاهًا أساسيًا في الحضارة والنمط المجتمعي الإسلامي. فبالرغم من أن الحضارات قد تتضمن عوامل مشتركة في مكوناتها مثل: الاقتصاد، علاقات اجتماعية، دولة وسلطة، منظومات عقيدية وفكرية وفلسفية، اتجاهات لمسار العلوم والتقنيات، إلا أن ترتيب العوامل من جهة الأولويات يؤدي إلى فروقات نوعية، فيما بينها. فذلك حين يلاحَظ وجود اتجاهات متوازية أو يلاحَظ وجود عوامل مشتركة فهذا لا يعني أننا أمام آلية حركة واحدة أو أمام أنماط واحدة.

وعملية التفاعل بين حضارتين لا تشكل إخصابًا أو اغتِناءً إذا تضمنت اتجاه حضارة إلى ضرب وإضعاف العوامل والاتجاهات الأساسية في الحضارة الأُخرى وإحداث تغيير في ترتيب العوامل والاتجاهات من جهة الأولويات والأدوار، فهذا يؤدي بدوره إلى تغيير جوهري في النمط

الحضاري بأسره. والتفاعل هنا يكون بمثابة الاجتياح والانتقال من سكة إلى أُخرى. وهذا النمط من التفاعل هو ما يحدث بالفعل في بلادنا من اجتياح الحضارة الغربية وصرْف بلادنا عن سكّتها الإسلامية.

ب ـ النهضة الأوروبية والحضارة الإسلامية: علاقة إخصاب واغتناء

أما الذين يستندون إلى ما أخذته أوروبا إبان نهضتها من الحضارة الإسلامية لدعم دعوتهم للاقتباس من الغرب، فهم يتجاهلون حقيقة أن هذا النمط من التفاعل بين الحضارتين اتّسم بالإخصاب والاغتناء حيث لم يحدث أي تغيير في أولويات العوامل والاتجاهات المكونة للحضارة الغربية، ولم تخرج عن سكّتها بل لا يكاد يوجد أثر لحضارةٍ الإسلام فيها بعد كل ذلك التفاعل.

فإذا نظرنا مثلاً إلى ما يأخذه الغرب من طب ابن سينا، سنجد أنهم أخذوا بعض القوانين العلمية وبعض التقنيات والمنجزات الطبية ولكنهم حددوا لأنفسهم نهجًا طبيًّا آخر تمامًا بعيدًا عن نهج ابن سينا، فطب ابن سينا أو الرازي كان ينطلق من وحدة الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة، وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة، بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وَحيدة الجانب وأحدثت طلاقًا بين تلك الجوانب التي كان يراها ابن سينا والرازي موحدة.

أما في مجال الفلسفة فيتحدث الكثيرون عن اقتباس الغرب من ابن رشد. ولكن إذا تأملنا ما يأخذه الغرب فعلاً من ابن رشد سنجد أنهم أخذوا الجانب الأرِسطي الإغريقي، ورمَوا بعيدًا بكل ما هو وليد الحضارة الإسلامية. لذلك لم تشكل فلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن تواصلات مع ابن رشد أو الرازي أو ابن سينا، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الأغريقية وسارت ضمن خطوط تختلف تمامًا عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية.

ج ـ العلوم والتقنية والنَّسق الحضاري ترابُط عضوي

والذين ينادون بأخذ العلوم والتقنية من الغرب استنادًا إلى أنها مشاعًا

إنسانيًّا، وكالشعلة التي تنتقل من يد إلى أُخرى يُغفلون هذه الرابطة العضوية بين العلوم والتقنية من جهة، والنسق الحضاري بأسْره من جهة أُخرى، وما يتضمنه من أهداف سياسية واقتصادية واجتماعية واتجاهات فكرية. فإغفال هذه الرابطة يجعل استيراد العلوم والتقنية مدخلاً للتبعية بدلاً من أن تكون مصدرًا للاستقلال.

ففي الحضارة الغربية يتم تحديد اتجاه العلوم والتقنيات عن طريق بضع دول تريد السيطرة على العالم وإخضاعه لها ولخدمة الأقلية الحاكمة المرفَّهة داخل هذه البلاد. وبالتالي اتجه التطور العلمي والتقني إلى المجالات العسكرية، وإلى خدمة الأقلية، والتركيز على المنتجات الاستهلاكية سعيًا وراء الربح مع إهمال الاحتياجات الأساسية للمجموع الإنساني العالَمي. كما اتجه نحو التضاد مع الطبيعة والبيئة والحاجات الفطرية للإنسان مما أدى إلى تلوث وإنهاك البيئة وتعريض الكثير من الموارد الطبيعية والحيوانية للفناء ووضع الكائن البشري في ظروف سكنية ومعيشية وصحية تتناقض مع روحه ونفسيته وفطرته ونموه العام.

فإلى جانب ما ينطوي عليه الأخذ بالعلوم والتقنية الغربية من تبعية، فهو يمثل أيضًا الأخذ بنَسق مدمِّر للطبيعة والإنسان.

إذن فالتفاعل السليم مع الحضارة الغربية يجب ألا يتم إلا من خلال اختيار ووضع ما نأخذه منها ضمن خصوصية نسقِنا الحضاري لتُلبي دوافعه ومصالحه وحاجاته وأهدافه.

٣ ـ النَّسق الحضاري الإسلامي: نَسق عقل وتوازن

أ ـ نسق عقل

يتجه الذين يضعون أنفسهم في مواجهة الإسلام والحضارة الإسلامية إلى اتهام الإسلام باللاعقل وهم يستندون في ذلك إلى أن الإسلام يستند إلى الإيمان والوحي والمعتقدات والمسلَّمات بينما المذاهب «العقلية» لا تستند إلا إلى العقل وما يُقبل وما يُرفض. وهم يستندون أيضًا إلى التجربة التاريخية الأوروبية ويسحبون صورة الكنيسة الكاثوليكية على

الإسلام ويعتبرون المعركة الدائرة هنا امتدادًا للمعركة التي دارت هناك.

أولاً: إنَّ كل صراع هو صراع بين أناس يستخدمون عقولهم فكل إنسان أو مُتحاور له عقل ويرى ما يحمله مقبولاً بالنسبة إلى العقل السليم ويراه منطقيًا وسديدًا بينما قد يرى أفكار خصمه متناقضة غير مقبولة من العقل السليم. فالصراع بين المتحاورين هو صراع فيما بين مقولات يحمل كلاً منها عقل محدد، هو صراع بين عقل وعقل. إذن فالصراع الدائر بين الإسلام ومن يضعون أنفسهم في مواجهته ليس صراعًا بين العقل واللاعقل ولكن بين العقل الإسلامي والعقل الآخر.

ثانيًا: استناد الإسلام إلى الوحي والإيمان لا يُشكل فارقًا في العقلانية لأن الآخذين بالوحي يروْن ذلك في أعلى درجات العقلانية. فالإيمان بالوحي لا يأتي إلا من خلال منهج فكري محدد يقبله العقل ولا يمكن أن يأخذ به مؤمن إلا إذا قبل به عقله ووجد له المسوِّغات الأمر الذي يجعل الفصل بينه وبين العقل أمرًا تعسفيًا من جهة وغير واقعي من جهة أُخرى، ذلك لأن الإيمان هو قناعة بصحة حقيقة ما مرفوعة إلى مستوى أرقى، أما الذي يكون قد تغير حين ترفع تلك القناعة إلى ذلك المستوى فهو تحوُّلها إلى مستوى المسلَّمة التي لا تقبل نقاشًا. وهذا لا يلغي العقل أبدًا، فيمكن العودة عند الضرورة مرة أُخرى إلى مناقشة الأدلة والبراهين كلما وهَن الإيمان وكلما حدث شك أو اقتضت ذلك مستلزمات جدال محدد.

ثالثًا: من الخطأ سحب ما حدث في التجربة الأوروبية على ما يحدث عندنا هنا فلا تشابه بين المتصارعين هناك والمتصارعين في ساحتنا، فلا الكنيسة الكاثوليكية هي الإسلام ولا الأهداف التي حملتها مشاريع التغيير هناك هي الأهداف التي تتطلع أمتنا إلى حملها. ذلك إلى جانب أن «عصر العقل» كما رأينا اتسم بأشد أشكال التحلُّل من الأخلاق والمبادئ مما دفع الكثيرين من أهل حضارة «العقل والعقلانية والعلوم والعَلمانية» أن يروا في تلك الحضارة احتقارًا للعقل وتحطيمًا للعالم.

إذن فالمطلوب هو مناقشة مقولات الإسلام بحد ذاتها، وهذا ما يقرر

العقلانية واللاعقلانية ويقرر العلم واللاعلم، أما الحكم المسبَق بأن الدين يخالف العقل والعلم فهذا حكم مسْبق يحكم على المقولات دون تفحصها في حد ذاتها.

ب ـ نسْق توازن

والحضارة الإسلامية تقدم رؤية ونظرة شاملة ومتوازنة لمختلف الحاجات والأهداف الأساسية للإنسان سواء الروحية أو الفكرية أو النفسية أو المادية. ففكرة التوحيد التي تمثل الاتجاه الأساسي في الحضارة الإسلامية، تقضي بأن يُقام توازن دقيق بين مختلف حاجات الإنسان ومتطلباته، ومختلف حاجات المجموعة البشرية ومتطلبّاتها بكل ما تحمله تلك الحاجات والمتطلّبات من تناقضات فيما بينها، وما يمكن أن ينشأ عنها من صراعات ونزاعات. فهناك الحاجات الروحية والنفْسية والإنسانية، وهناك الحاجات المعرفية والعلمية والأدبية وهناك الحاجات المادية على اختلافها وتنوعها، ثم هناك مجموع الأفراد وحاجاتهم المتباينة كما أنَّ هناك شعوب العالم المختلفة. فإذا كان المطلوب أن يوجد ذلك كله ضمن توازن لا يلغي حاجة من الحاجات والمتطلبات الفطرية الضرورية، ولا يكبت أية حاجة كبتًا ويقهرها قهرًا كما لا يتمادى بتلبية إحداها تماديًا ويبالغ في اشباعها مبالغة قصوى، فهذا يعني أن نهج الإسلام التوحيدي يقتضي إقامة نظام دقيق من العلاقات يحكمه العدل والحق ونظام يبني توازنًا دقيقًا حساسًا مرهفًا يسمح للفرد أن يتوازن في داخله ويتوازن مع الطبيعة والفطرة ومع من حوله من الناس فتتناسق وتتكامل حاجاته المختلفة وتشبع وتتكامل رغباته بقدْر عادل ومعقول. ونفس الشيء بالنسبة لخلق توازن بين أفراد الجماعة وبين الجماعات وبعضها. فالوصول إلى هذا المستوى الأعلى من التوحيد بين كل هذه هو الهدف الذي يسعى الإسلام إلى الوصول إليه.

وهذا الهدف هو معيار التقدم والتأخر ويحدد مسار الاتجاهات الإيمانية والروحية والخلقية والعلمية والتقنية والإنتاجية والعسكرية. وإذا كان هذا النمَط المجتمعي يتحرك إلى الأمام بشكل متوازن وشمولي فهذا لا

يسمح بأن يصبح حشد القوة العسكرية، والتطوير التقْني والركض وراء الثراء والأرباح الطائلة، وأقصى الرَّفاه المادي الهدف الأول للحياة وإنما تدخل هذه ضمن التحرك العام الشامل. وهذا ما يَحرم هذا النمط المجتمعي من استباحة كل شيء في سبيل القوة المادية والرَّفاه المادي والسيطرة على الآخرين. وهذا يعني أن يمضي التطور العلمي والتقني بوَتائر أقل، وهذا خيار لا عيب فيه ما دام الخيار المقابل يحمل كل العيوب التي مر ذكرها؛ بل هذا التوازن في الحركة يعطي بمجموعه وفي محصَّلته مصدر قوة هائلة حتى بمقياس القوة المادية.

ج ـ نسَق حق وعدل

وثمة ظاهرة خاصة عرفها التاريخ الإسلامي تمثلت في العلاقة بين الحاكم والمحكوم والشرع الإسلامي. فالإسلام يأمر بالعدل بين الناس والشعوب، وبضرورة مقاومة الظلم واجتناب الفسق. فالحاكم في الإسلام مقيد بالشرع الإسلامي، ولا يملك الحق في سن القوانين التي يريدها، وهذا على خلاف الحال في التجربة الأوروبية حين كانت الطبقة الحاكمة تسن القوانين التي تناسب مصالحها، وتعطي لتلك القوانين صفة الشرعية والقُدسية، وكانت تتبدل هذه العملية مع تبدل الحاكم أو الطبقة المسيطرة، أما في التجربة التاريخية الإسلامية فقد حرِم الحاكم أو الفئات المنفذة من هذا الحق الأمر الذي ولَّد صراعًا دائمًا بين الشرع الإسلامي والطغيان؛ بل بين الشرع وكل محاولة من قِبل القوى الحاكمة للخروج على مقتضيات الشرع. هذا ما يدفع الحاكم إلى تشجيع الاتجاهات التي تحاول الخروج على الشرع تحت دعاوي تحكيم العقل والعقلانية، وذلك من أجل الخلاص من الشروط التي يفرضها الشرع على الحاكم مثل التقوى والعدل والنزاهة والتقشف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

د ـ نقطة الضعف: الصراع بين التوازن والطغيان

وهذا يقودنا إلى نقطة الضعف الأساسية الكامنة في هذا النمط المجْتمعي، وهي ذلك الصراع الناشئ في داخله، والقائم خارجه ضد الاتجاهات التي تنزِع إلى السيطرة الطاغية على الجوانب الأُخرى، ومن ثَم

تسعى إلى الخروج عن تلك الوحدة وتمزيقها، وذلك حين تسود اتجاهات الطغيان، والسعي إلى التسلط وإلى الثروة والغرق في الثراء والفسق بدلاً من التوازن داخل الوَحدة الإسلامية. فإذا ترتب عن ذلك الصراع طغيان هذا الجانب أو ذاك بشكل يفسد العدل والوحدة القائمة، فذلك يعني أن يفقد هذا النمط المجتمعي نقطة قوته المركزية فيقع فريسة للتجزئة والعجز والضعف، دون أن يكتسب تلك القوة التي يوفرها النمط المجتمعي الأوروبي حين تطغَى جوانب العنف الظالم، والسعي المحموم إلى السيطرة. وذلك لأن قاعدة هذا النمط المجتمعي (الشعب وأفكاره ومؤسساته القاعدية) المتمسكة بالإسلام ـ بهذا القدر أو ذاك ـ لا تشكِّل القاعدة المهيأة للاندفاع وراء تلك الاتجاهات الطاغوتية ودعمها، مما يخلق انفصامًا داخليًا عميقًا بين السلطة وفئات واسعة من الناس.

إذًا فالحكم على فترةٍ ما في التاريخ وعصرٍ ما يتوقف على المعيار الذي نحدده لقياس تلك الفترة. وهذا المعيار يتحدد وفقًا للأرض التي نقف عليها، والتي تمنحنا الهدف والمنهج والرؤية. فالذين يقفزون على أرض الغرب حضارةً وثقافةً وفكرًا لن يرَوا التجربة الغربية أو واقعنا التاريخي إلا عبْر المنظار الغربي، ولن يدركوا التحيز في الرؤية الغربية ومدى بعدها عن العلم، وما يقوم عليه النسق الحضاري الغربي ـ وريث «عصر النهضة» ـ من مقومات الطغيان والاستبداد والعنصرية والسيطرة والظلم، وما يتضمنه من اتجاهات معادية للشعوب والإنسانية، بعيدة كل البعد عن العقل أو الحرية أو المساواة والإخاء. والنسْق الحضاري الإسلامي وما يقدمه من رؤية شمولية ومتوازنة للإنسان وللكون ولله وللطبيعة يمثل الأرض التي يجب أن يقف عليها من يسعى حقًّا إلى نهضة بلادنا وتحرُّرها من التبعية والسيطرة الغربية، ومن يسعى إلى سيادة مِنهج الحق والعدل والعقل.

ويجب ألا يكون انكسار الحضارة الإسلامية أمامَ الأوروبية العنيفة المتفوقة سببًا للانبهار أو الإمساك أكثر فأكثر بالحضارة الغربية وطريق الضلالة، ولكن يجب أن تكون سببًا لإدراك مكامن القوة والضعف في الحضارتين، وما تقدمه كلٌّ منها من نهج في الحياة، وآثاره في الإنسان

ووجوده، وفي مستوى العلاقات والأخلاق والقيَم والمعايير، وضرورة العودة إلى الأخذ بالأسباب التي تصنع القوة في النمط المجتمعي الإسلامي وتذهب عنه ما يعانيه من أسباب الضعف.

* * *

٨ ـ إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية

بحث مستخلَص من كتابات الأستاذ طارق البشري

أ. هبة رؤوف

من أصول الحوار في ظني أن نبدأ من حيث نتفق، ثم ننظر فيما طرأ من وجوه الخلاف، سواء في السياق المنطقي أو في السياق التاريخي للموضوع محل الجدل ـ وكنت أظن أنها تكون بداية تحمِل بعض درجات الاتفاق أن نقول: إن الإسلام كان قوّامًا على الشريعة في المجتمع حتى بدايات القرن الماضي، دون أن يعني ذلك قط إنكار ما في القرون السابقة من مساوئ ومثالب ـ ولكنني أُفاجأ عندما أرى أن هذا القول ليس محل اعتراض فقط، ولكنه مرفوض كلِّيةً، وأن القائل به موصوف بالمغالطة، وأن الشريعة كانت غائبة منذ الصدر الأول للإسلام. ولم أعدْ على بيِّنة من أن يكون أي أساس آخر أحسن حظًّا من سابقه.

صدْر الإسلام ليس مجرد مرحلة تاريخية

أتصور أن ثمة غموضًا منهجيًا يرد لدى هؤلاء جميعًا عندما يتعرضون لعهد الرسالة والراشدين وهو لاَ يعدو نصف القرن بكثير، ويقارنون بينه وبين التاريخ اللاحق على مدى القرون الثلاثة عشر.

إنَّ أهم الفروق بين عهد الصدر الأول وبين ما تلاه من عهود، لا يتأتَّى من المقارنة الحسابية بين مدة زمنية ومدد أُخرى، إنما يرِدُ من الاختلاف النوعي الخطير بين العهد الأول وما تلاه، وهو اختلاف نوعي يسقط به عدد السنين كمساحة زمنية فارقة ومميزَّة بين عهد وعهود، وكما

أننا لا نستطيع أن نعمل قواعد الحساب ونقارن بين الكميات إلا فيما اتفقت أنواعه، كذلك لا نستطيع أن نستفيد دلالة ما من تلك المقارنة الحسابية بين عهد الرسالة وما تلاه.

والفارق النوعي الأساسي أن العهد الأول هو عهد «تشريع» وتأصيل، بينما كل العهود التالية «تطبيق» وتجارب تاريخ.

العهد الأول: يتضمن في الزمان المدة التي نزلت فيها الرسالة الإسلامية، قرآنًا وسنة. وهي مدة الرسالة النبوية التي تنزَّل فيها القرآن الكريم ومدة حياة الرسول بما شرع وسنَّن، وهي مدة العمل الأول للصحابة الذين نقلوا إلينا في أعمالهم وأقوالهم ما أخذوه عن النبي عليه الصلاة والسلام: أقصد أنها الوعاء الزمني الذي أُنزلت فيه أصول الدين واستُخلصت فيه أحكامه، وفيها نزل القرآن وجُمع، ووُضعت أولى الحلقات وما انتقل إلينا بالرؤية والتدوين من بعْد من أحكام الإسلام. وما من حكم في الإسلام إلا ومصدره نص من القرآن أو من سُنة النبي. والقرآن مُنزل مكتوب تنزَّل على ثلاث وعشرين سنة، والسُّنة هي أعمال النبي وأقواله وتقريراته التي قصد بها التشريع والاقتداء. وهي وردت إلينا بالرواية عمن صاحبوه، فهي مردودة إلى روايات الصحابة وأعمال الخلفاء الراشدين، وأعمال هؤلاء ليست مجرد «تطبيق» ولكنها بمثابة «السوابق التشريعية». والتطبيق هنا يتجاوز حدود الدلالة التطبيقية ويعلو بالفعل المؤدِّي إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي، وذلك كله فيما نُقِل عن الرسول. حتى نص القرآن الكريم فقد نقل إلينا بالتواتر، أي بالرواية من الكثرة التي لا تجتمع على كذب من هؤلاء أنفسهم.

لا مجال للإطالة في هذه النقطة ولكن يكفي القول بأنّ الأهمية القصوى لتلك الفترة لا ترِد من كونها مجرد «تجربة تاريخية» ولكن ترِد من قيمتها التشريعية الأصولية. وإن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من أصول من هذه الفترة، إنما يتعلق بما يُعتبر لدى المسلم نصوصًا وأحكامًا «غير تاريخية» أي أنها ذات صفة دوام وتعلو على نطاق الزمان

والمكان، شأنها شأن سوابق التشريع قد تُستخلص من واقعه، ولكنها تعلو من بَعْد على ملابسات الواقعة وتصير في وضع حاكم لكل ما يتلوه من وقائع. وإن ما يُستخلص من هذه الفترة من أحكام الإسلام إنما يصير في وضع الحاكم للمجتمع وللجماعة ولتجارب التاريخ ولا يكون محكومًا بهؤلاء. وهذا يعني القول بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وأنها ذات أصلٍ إلهي.

أما ما بعد ذلك من أزمان وفترات فهي تاريخ من التاريخ، وهي تجارب من التجارب وناسها من الناس في كل أحوالهم وأوضاعهم، وموقفهم من النصوص كموقفنا منها في أي عهد وصِقع، وإنَّ لنا أن نعمل في تلك التجارب والأزمنة التالية كل ما يتناسب من أدوات البحث التاريخي والتحليل الاجتماعي، ولها عندنا عِبرة التاريخ وعظمته لا تزيد في العهد الأول، عهد الرسالة والراشدين، هناك جانب تاريخي بطبيعة الحال يرِد من الأقوال والأعمال التي لا تتعلق بالقرآن والسنة ثبوتًا واستخلاصًا للأحكام، ولكن المقصود مما سلف أن لهذه الفترة وضعًا «غير تاريخي» يتعلق بنزول الرسالة وصدور الأحكام، ومن حيث ما يُستخلص من أعمال الصحابة وأقوالهم مما يكشف عن سنن الرسول، وهذا الفارق هو ما يفرق بينها «كتشريع» وبين غيرها كتطبيق وهو فارق ما بين الميزان والموزون، وما بين الحكْم والمحكوم.

وإن ما تتميز به هذه الفترة من نقاء إنما يتأتى من كونها تشريعًا وأصلاً وليست تطبيقًا، إنها وعاء «النص» والنص دائمًا «مثال» يَستمد مثاليته من ذاته وليس من غيره، وهو قائد غير مَقود، ووازن غير موزون، والقول بأن الإسلام لم يطبَق بجوهره إلا في هذه الفترة، فيه نوع مصادرة على المطلوب، كالقول بأن التشريع لا يجد كماله التطبيقي إلا في عملية صدوره.

المثال مطلق والتطبيق نسبي

قد يعلق القارئ بأن التصور السابق لم يزد على أن جرَّد «التطبيق» الإسلامي من أزهى فتراته (أو فترته الوحيدة في زعم البعض). وهنا يَرِد

أصل المسألة المراد مناقشتها، وهو أن التشريع دائمًا «مِثال» ووضع أمثال. وهو كمال لأنه الحاكم والوازن وليس المحكوم والموزون. وهو في هذه الحالة ذو وضع إلهي، والتطبيق دائمًا ناقص ونسبي ومن عمل البشر، وهو قابل للنقد والتغيير، وهو خاضع للتجربة التاريخية والاجتماعية.

ونحن عندما نطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية لا نطالب بتسْوِيد «تجربة تاريخية» ماضيَة على حاضرنا، ولكننا نطالب بتسويد الشريعة من حيث هي قائمة على وحْي إلهي وأحكام أصلية نستقي منها مباشرة، وتجارب التاريخ عن كل الفَترات التالية للرسالة ولما يتعلق بنزولها وإخراج أصولها، هذه التجارب التالية إنما تُعرض علينا نسترشد بها بعد الدرس والفحص ونأخذ منها ونترك في إطار أصول التنزيل الثابتة المستقرة لدينا.

ونحن ندرك أن التطبيق لن يبلغ الكمال قط؛ لأنه سيكون من فعل البشر وخاضعًا لظروف الزمان والمكان ومقتضى أحوال الانسان، والنقص هنا قام وسيقوم، ونحن سنظل نتحرك نحو الكمال ونصبو إلى المثال، وستظل حركتنا واختياراتنا في ذلك تمثل جهادًا واقترابًا غير نهائي نحو التحقيق الأمثل لحكم الشريعة المنزَلة، وهي سير حثيث نحو المثَل دون الوصول إليه لأن النقص في فطرتنا ولأن الظروف متغيرة ومتنوعة والأحوال قُلَّب.

وإن أي نظام في التطبيق لا يجد التحقيق الأمثل له، حتى هؤلاء المبهورون بنظُم الغرب لا يجسرون على القول بأنها نظُم شاهدت اكتمال تطبيقها، سواء الديمقراطية أو الاشتراكية أو غيرها، وإن محاكمة الشريعة الإسلامية بِسَوْق النقص من سوْءات التطبيق في عصر أو آخر، أمر يمكن الرد عليه بمحاكمة النظم الوضعية بتطبيقاتها المختلفة وبيان البون الشاسع بين التصور الأمثل لأي منها وبين واقعها الفعلي، ويكفي أن تشير إلى نقد تلك النظم بعضها لبعض وكشف كل منها ما في الأُخرى من مثالب ومعظمها لا يجاوز الحقيقة، ثم إن هذه المحاكمة تكون أظهر في نتيجتها إذا نحن نظرنا إلى واقع هذه النظم الوضعية في مجتمعاتنا منذ حلت بها حتى الآن.

ونحن عندما نريد من نظامنا أن يعتمد على الشريعة الإسلامية كأصل له مصْدر ويعتبر الشريعة مصدر التشريع وأصل الاحتكام، إنما نختار أمرًا نحن مأمورون به دينيًا، فثمة جانب إيماني لا نكران له القائل بوجوب تطبيق الشريعة، ومن جهة أُخرى فثمة اقتناع بأن أصول الشريعة الإسلامية تتضمن الأسس الكافلة لإقامة نظام اجتماعي متحضر ومستقل وناهض وعادل نظام يستقيم بالاجتهاد والتجديد لجلب المصالح ودفع المفاسد في الأوضاع الاجتماعية المتغيرة، ثم هو يفضُل النظم الوضعية حتى من وجهة النظر الواقعية الدنيوية البحتة ـ باعتباره نظامًا تترابط به الجوانب العَقَدِيَّة مع الجوانب الأخلاقية السلوكية مع القيَم الاجتماعية للعدل والرُّشد والإحسان، ويلتئم به الصِّدع بين القانون والأخلاق وبين القيَم الحاكمة للمعاملات، وتلك الهادية في السلوك وبين ماضينا ومستقبلنا وبكل ذلك يَرْسُخ الشعور بالانتماء للجماعة وطنًا وعقيدة ونظامًا.

هل طبِّقت الشريعة؟ وما الدليل؟

إن من ينكرون أن الشريعة الإسلامية طبِّقت في أي وقت بعد عصر الرسالة والراشدين، نراهم يتنزلون بالنكران على درجتين، فيبدأون بالنكران النسبي وأن الشريعة لم تطبق «كاملة» ثم يتدرجون إلى النكران المطلق وأنها لم تطبق أصلاً وهم يسوقون في التدليل على ذلك حكايات عن ظلم أو حمق أو سفك دم. ولو اتبعنا هذا الأسلوب في تقويم النظم الوضعية لما بقي منها حجر على حجر لاسيما تلك التطبيقات التي شاهدتها بلادنا على أننا نود أن يتصل حبل الحوار فلا نتراشق بالحجج فيما هو أشبه بحروب الاستنزاف، ونود أن يتصل حبل التفاهم ليفهم كلٌ صاحبه، فما أعظم مستقبل هذا البلد إذا انضمت قواه بعضها إلى بعض، ولم ينطرح بعضها من بعض كما يحدث الآن.

والسؤال هو عندما نقول إن الشريعة طبِّقت أو أنها تُطبق فما أبرز الملامح التي يمكن بالتثبت منها تأكيد أحد المقولتين؟ أتصور أن من هذه الملامح فكرة الانتماء السياسي لدى الجماعات أو الأفراد. أي ماهية الجماعة السياسية التي يشعر الفرد أنه عضو بها، وذلك بغض النظر عن

تعدد الحكومات، فليس المَنَاط هنا وحدة السلطة السياسية إنما وحدة الجماعة، وذلك مثل ما يقال اليوم: إن العروبة موجودة رغم تعدد السلطات السياسية للبلدان العربية.

ومن هذه الملامح أسس الشرعية والإطار المرجعي الذي يستند إليه الحاكم وحكومته، وذلك بالنظر إلى أننا هنا لا نقيِّم الأعمال إنما ننظر فيما يتأيَّد به العمل المؤدَّى من سَنَد يسوِّغ شرعيته، والقول بغير ذلك يجعلنا نخلِط بين المثال والصورة التطبيقية.

ومن هذه الملامح أصول الشرعية التي يحاكَم على أساسها الحاكم وتتجمع بها حركات المعارضة له وتقوم بها الدعوات السياسية.

ومنها أيضًا أصول الشرعية التي تحكم معاملات الناس ويتحاكمون إليها بعضهم مع بعض، وكذلك الأصول التي تشكل قيمتهم وتتجمع عليها قيمهم الأخلاقية.

وبالنسبة للعنصر الأول ففي ظني أنه على مدى القرون السابقة وعلى رغم من تعدد الحكومات وتجاربها أحيانًا، فقد ظل الشعور بالانتماء للجماعة السياسية المتصفة بالإسلام قائمًا. ونحن بهذا نتكلم عن التوجه العام الذي يستبقي دلالته الرئيسية رغم قيام نزعات التفكك أحيانًا ورغم تناثر الدول وتصارُعها في بعض الأحيان.

وفي هذه النقطة بالتحديد ينبغي الحذر مما صنع التفتت والتجزئة السياسية الحادثة الآن في نظرتنا إلى تاريخنا الماضي. إن التجزئة التي عرفناها في القرنين الأخيرين بين أقطارنا العربية والإسلامية قد انعكست على ما كان موحَّدًا أو مشتركًا ومتداخلاً من أحداث التاريخ الماضي، وإن الحدود السياسية الحاضرة رَسمت حدودًا مشابهة عند تناول تاريخنا المشترك الماضي بالدراسة.

لقد فرَز دارسو تاريخ كل قطر أحداث تاريخهم وظهر لديهم ميل لإقامة تاريخ لكل قطر وحده ويعود الدارس إلى مراجع التاريخ المشترك، فيستخلص منها كل المادة المتعلقة بالقطر المعني، ويقيم منها تصورًا تاريخيًا

وكيانًا تاريخيًا منفصلاً بمعنى أنه ظهر نوع من فرز وتقسيم المِلْك التاريخي الشائع بين أقطارنا جميعًا، وبهذا تبدو حركات التوحيد حركات ضمٍّ وفتح، وتبدو حركات التمرد والثورة حركات استقلال أو انسلاخ سياسي، وفي إطار تاريخ محدود كتاريخ القطر المصري يبدو المعز لدين الله الفاطمي فاتحًا أو غازيًا آتيًا من «الخارج» ويغيب صراع الفرق الإسلامية في طيَّات هذا الصراع الإقليمي الجغرافي، وفي ذلك الإطار أيضًا تبدو حروب محمد علي كما لو كانت إنشاء «لإمبراطورية مصرية». . . وهكذا.

هل غابت الشريعة عن الحياة اليومية للناس؟.

وبالنسبة للعنصر الثاني، فإذا كان مقصِد من يرى أن الشريعة لم تطبق سوى في فترة الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم الخلفاء الراشدين فقط، والإشارة إلى حكومات سلاطين العهود الإسلامية المثالية، وأنهم لم يكونوا ملتزمين بما فرضه الله من عدل وإحسان، فإنني في ضوء ما قرأت لا أظن أن حاكمًا لبلد مسلم في القرن التاسع عشر لم يكن يستمد من الشريعة أساس قيام حكمه. صلُح هذا الحاكم أو لم يصلح، ونحن نتكلم هنا عن أصل الشرعية التي تقوم عليها حكومة الحاكم وليس عن نجاح هذا الحاكم أو ذاك في إحسان تطبيقها في عهده. فنحن نتكلم هنا عن أصل وجود الشريعة في المجتمع كمصدر للشريعة الحاكمة وليس عن مدى إحْصان تطبيقها لأن الحوار يتعلق في هذه النقطة بأصل قيامها الذي يواجه إنكارًا لوجوده التاريخي عبر الزمان.

ومن ناحية أُخرى فإذا قيل إن حكومات هؤلاء السلاطين لم تلتزم بما فرضه الله من عدل وإحسان، أقول إن الشريعة ليست نظام حكم فقط، وأن العلاقات القانونية المستمَدة من الشريعة والتي كان الفقه الإسلامي يفرِّع التَّفاريع على أصولها، هذه العلاقات تغطي كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع شراء وبيعًا وإيجاراً ورهنًا ومضاربة، وهي تنظم المراكز القانونية كافة كالملكية والاتفاق والانتفاع وغيرها، وتنظم وسائل عقاب المجرمين والشذَّاذ بالحدود والقصاص والتَّعازير وتنظم علاقات الأُسَر ودرجات القرابة زواجًا وطلاقًا ونسبًا وتقرر ما يترتب عليها

من آثار كالولاية والميراث والنفقة إلى غير ذلك من هذه الأوضاع والعلاقات غير المتناهية في تعددها وتنوعها وتغيرها.

والشريعة الإسلامية لم تُفرض من أعلى، إنما نمَت من شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع، والفقه الإسلامي تراكمت أحكامه بالصلة المباشرة بين الجمهور والفقهاء، حيث كان يقصد الناس بمشاكلهم وأنزعتهم إلى من يتوسمون فيه العلم بأمور دينهم فيفتيهم. وارتبط الفقه على أيدي هؤلاء بالمشاكل العلمية واشتهر بالحس الواعي وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار، فإذا أنكرنا وجود الشريعة بعد الراشدين فللمرء أن يسأل أية أحكام كانت تُطبق على معاملات الناس على هذا الامتداد الجغرافي وعبر الأزمان الممتدة. هل كان هناك نظام قانوني آخر؟ فإن لم يكن فماذا كان يحدث عندما يبتاع شخص ولو قدحًا من شعير أو يفتح نافذة على جاره أو يروي زرعه عبر أرض غيره. وأية أحكام كانت تطبق في الزواج والطلاق والميراث وبأي عقوبة يُقضى على من سرق أو قتل أو سب ابن سبيل. وهذا نظام الوقف لا تزال حُجج ووثائق له موجودة من أيام المماليك. من أي شريعة غير فقه الإسلام جاء؟ إننا نفزع فعلاً أن تكون الرغبة في إسقاط الشريعة من الوجود التاريخي للأمة دافعًا للبعض على الإشارة إلى ما كان في هذه الأعصر الخالية من الدعارة والتبرج والأغلال، فيكون بذلك قد استخلَص من وجود الجريمة انتفاء القانون وهو ما لم يقل به أحد. فالتعاصُر بين الجريمة والقانون قائم على الدوام ولو انتفت الجريمة لاختفى القانون.

إن من أسباب الخطأ في تجلية هذه الأمور أن كُتّاب اليوم قد اعتادوا عند نظرهم في مثل هذه القضايا أن يتجهوا إلى أنشطة الدولة والسلطة المركزية، ولذلك يقيسون وجود الشريعة بمقياس وحيد يتعلق بسلوك الحاكم ومدى التزامه بالجادَّة وأخذِه نفسه بالعدل والإحسان. وهم يُضمرون بذلك نظرة لا تفرق بين المجتمع والدولة وهذه النظرة غير دقيقة، فلم تكن السلطة المركزية في ذلك الزمان بمثل قوتها الآن، ولا كانت بمثل هيْمنتِها الراهنة وسيطرتها على كل مرافق الحياة والبشر وعلى كل معاملات الأفراد. وقد تم لها هذا الجبروت والطغيان مع إقصار

أحكام الشريعة الإسلامية وتصفية المؤسسات الاجتماعية التقليدية ذات التميُّز النسبي في إدارة شؤونها كنقابات الحرف والطرق والأُسَر والعشائر. وحل محل ذلك كله قوانين وضعية فُرضت من أعلى مؤسسات اجتماعية جديدة متصلة بالحاكم ونُخَب الحكم أكثر من اتصالها بالجماهير في القاعدة.

من القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعُلها حدوث الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه في أقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب. ولكن تضاربها معًا على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة هو ما أشاع الفوضى في هذا المجال.

أول هذه العناصر: هو جمود الوضع التشريعي الآخذ عن الشريعة الإسلامية، وهو الوضع الذي انحدر إلينا من قرون الركود السابقة حسبما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية والسياسية وقتها. وليس المقصود بالجمود هنا الشريعة الإسلامية بحسبانها الأصول المستمدة من القرآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة، ولكن المقصود هو ما آل إليه الجهد الاجتماعي في تلك الأحكام من جمود.

وثاني هذه العناصر: هو ما أوْجبته أوضاع الصحوة الاجتماعية والسياسية، من طروء الحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع والنظم وتجديدها. الأمر الذي يستوجب إصلاحًا وتجديدًا مناسبيْن في الهياكل والنظم الشرعية. وليس الإصلاح في ذاته مدعاة للاضطراب، إنما كان أسلوب الإصلاح هو ما أفضى إلى ذلك، إذ اتخَّذت برامج النهوض، سواء على أيدي سليم الثالث ثم محمود الثاني في استانبول، أو على أيدي محمد علي في القاهرة، اتخذت طابعًا ازدواجيًا، تأَتَّى من إبقاء القديم على ركوده وإنشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه، يظهر ذلك في المؤسسات التعليمية والقضائية ونظم الإدارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدَعت به البيئة الاجتماعية والفكرية شطرين متميزين لا تزال

آثاره العميقة تعمل عملها إلى الآن.

وثالث هذه العناصر: هو الغزو الأوروبي السياسي والاقتصادي ثم العسكري. ما من أمر ولا معضل في تاريخنا الحديث، إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق رد الفعل. وهنا نلحظ الاقتحام أول ما نلحظ سواء بالإملاء والقسر، أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد، ثم نلحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما أوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، وما أملاه ذلك من ضرورة التعلُّم عن الغزاة، وما ولَّده من مشكل يتعلق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

كان الجمود عائقًا يحول دون التجديد المرجوّ، ثم كان قيام المؤسسات الحديثة جنبًا إلى جنب المؤسسات التقليدية مما حط كثيرًا من إمكانات التفاعل بين هذين النمَطين، تحريكًا وتنمية لوجوه التجديد في المؤسسات التقليدية، ودعمًا وتوثيقًا لأواصر الأصالة في الأبنية الفكرية والاجتماعية الحديثة. وكان من الطبيعي مع وفود الهجمة الاستعمارية الغربية، أن تجد في هذا الانفصام فجوة التسرب المواتية، وأن تسعى لاستيعاب المؤسسات الحديثة غير العميقة الجذور، وأن تحاصِر المؤسسات القديمة المتيبِّسة.

الفقه الإسلامي قبيل الغزو الاستعماري

يمكن تلخيص أهم وجوه الضعف والتخلف التي عانى منها الفكر الإسلامي عامة في القرنين السابع عشر وما تلاه في طغيان عنصر الجبْرية على العقل، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحُلول والاتحاد على الوجدان، بما يعني ذلك من تسليم كامل بالواقع الحادث وانسحاب الفرد من المجتمع وسقوط الإرادة البشرية، مع غلبة طابع التقليد في مجال الفقه الإسلامي. وبدا التقليد في العصبية المذهبية، وفي صعوبة الرجوع إلى أحكام الشريعة الموزعة في كتب الفقه المذهبي وعدم وجود تقنين مستمد من أحكام الشريعة يسهل الرجوع إليه والأخذ عنه.

على أنه مع الإقرار بكل هذه المظاهر والعلل، فإنه ينبغي ملاحظة أن حركة البعث والتجديد في الفكر الإسلامي وفقه الشريعة، قد بدأت ونمت قبل تصاعد الغزو الاستعماري الأوروبي في القرن التاسع عشر. وإن تراخت حركة التجديد ودعوته في كلٍّ من دار الخلافة العثمانية ومصر وبلاد الشام، أي في تلك الديار التي تمثل قلب الدولة العثمانية، حيث تقوى المؤسسات التقليدية ويعظُم نفوذها المحافظ.

ولكن أمكن لحركات التجديد ودعواته أن تنمو وتظهر في أطراف الدولة، حيث تضعف السلطة المركزية ويقلّ نفوذ المؤسسات التقليدية، أو في الأصقاع البعيدة عن سلطة الدولة العثمانية، فظهر في نجْد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١ م)، وفي اليمن الإمام محمد بن عبد الله الشَّوْكاني (١٧٥٨ ـ ١٨٣٤ م)، وفي العراق ظهر الشِّهاب الألوسي (١٨٠٣ ـ ١٨٥٤م) وفي المغرب العربي ظهر عبد القادر الجزائري، ثم ظهر محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩).

هذه أمثلة لأَبرز دعاة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي عامة وفي فقه الشريعة الإسلامية خاصة، ظهروا منذ القرن الثامن عشر، وظهروا في الجزيرة العربية جنوبًا، وفي الهند والعراق شرقًا، وفي المغرب العربي غربًا، وظهروا في مجالات الحركة السياسية والدعوة الفكرية، وفي الطرق الصوفية ونشر الإسلام. وكل ذلك يوحي أنها كانت صحْوة، وكانت ظاهرة عامة منذ القرن الثامن عشر. وهي في هذا الإطار ـ وفي ذلك الوقت المبكر ـ كانت حركة إسلامية شرقية صرفه. قد تكون المناجزة مع الغرب واستشعار خطره الوشيك، من أسباب قيامها وانتشارها وخاصة في المغرب، ولكن يظل مترجِّحًا أنها في ذلك النطاق التاريخي المبكر لم تتأثر بالفكر الغربي الذي لم يكن وفَد بعد، لا في مناهجها التجديدية ولا في مواردها وأدواتها الفكرية ولا في هيئاتها الحركية والتنظيمية.

وهذه الحركة التجديدية العامة، لم تكن معزولة الأصداء عن منطقة المركز في تركيا ومصر والشام رغم أن المؤسسات التقليدية في هذه المنطقة كانت انغلقت من دون هذه الصَّحوة.

لقد اتفقت الدعوات المشار إليها جميعًا في هذا الطراز الرافض للتقليد الفاتح للاجتهاد، وأَذِن ذلك بأن تجري حركاتها على انسجام وتناغُم. وكانت هذه الدعوات ذات سعة وشمول، وأَذِن ذلك أن تقوى وتنمو، يغذيها انسجامها، وأنها تتفق مع ما توجِبه الأوضاع الاجتماعية والسياسية للنهوض ومقاومة الأخطار. وكان كل ذلك يقوم في مواجهة سلطة دولة مُضْمَحِلَّةٍ تحوطها الأزمات، وفي مواجهة مؤسسات فكرية تقليدية واهنة النفوذ منهوكة العزم. ورغم كل ذلك انحسرت قوتها وأعيق نموها أو ابتُسرت حركتها وعُزلت في المعازل. ولا يبدو مقنِعًا في ترتيب هذا المصير إلا هذا التدفق الهائج للهجمات الأوروبية الكاسحة على كل صعيد سياسي واقتصادي وفكري واجتماعي التي طغت على اليابس والأخضر معًا.

لذلك نلحظ أن موجة التجديد التالية قد انبعثت في ظروف مختلفة، بعد أن تحقق الغزو الاستعماري الأوروبي، وتسرب ثم أمسك بمنطقة القلب وهيمن على كثير من الأقطار، وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري إلى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية إلى النفوذ الفكري والثقافي وإعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والاجتماعية، وقد انبعثت تلك الموجة التجديدية في المناطق المغزوة نفسها، ومن أبرز رجالها الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م) وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩ م) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م).. إلخ فجاءت في ظروف جِدُّ مختلفة زمانًا ومكانًا وحملت وظائف مختلفة.

والمهم في خصوص الموضوع المعروض، أنه في هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الإسلامية في عمومها أن تواجه أوضاعًا متعددة تستدعيها مواقف فكرية جِدُّ متباينة. فهي لم تعد تواجه خطرًا استعماريًا وشيكًا ولا احتلالاً عسكريًا حالاً فقط. ولكنها صارت تواجه موجات من التبشير ونشر النزعة التغريبية في المسلك والعادات وأساليب العيش، فلم يعد من مهمتها فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدَّت لها مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت المميزة للمعتقَد والهوية، ودفع هذا فريقًا من قادة الفكر

إلى الابتعاد عن الموقف التجديدي والانخراط في موقف الذَّود عن الأصول والدفاع عن أصل وجود المؤسسات الإسلامية في التعليم والقضاء والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ محمد عليش وحسن العدوي وحسونة النواوي وسليم البشري ومحمد بخيت ومحمد شاكر ويوسف الجندي.

تغلغُل التشريعات الغربية

الحديث عما يسمى بحركة الإصلاح القانوني في القرن التاسع عشر، هو فرع من الحديث عن حركة الإصلاح عامة في هذه المرحلة، وهو أمر بالغ التشعب والتشابك، ولا يمكن الحديث عن ذلك في هذا المقام إلا باختصار شديد، والاختصار يعني التركيز ولا يخلو من المجازفة بالوقوع في الخطأ. وكل ما يمكن إيراده هنا بعض الملامح التي تتعلق بالخيط الأساسي للدراسة مع الاكتفاء بذكر السياق العام في الدولة العثمانية وفي مصر التي بدأت تتميز بنظم داخلية خاصة.

ويمكن القول من قبيل التبسيط أن مشروع محمد علي في مصر لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد ولا مشروع بناء إمبراطورية مصرية، كما يحلو للبعض أن يقول، ولكنه كان مشروع إحياء عثماني عام. وأن حرب الشام وما تلاها لم تكن حروبًا خاضها مع الدولة العثمانية بقدر ما كانت حروبًا أهلية شنها مع السلطان، وأنه في ١٨٣٩ شارف النجاح بهزيمة جيش السلطان في نَزيب، وأفاده في هذا انتفاضات شعبية جرت في كثير من الولايات العثمانية التي اعتبروها «نصيرة الإسلام»، وانضمت فرقة عسكرية كاملة من جيش السلطان إلى قوات إبراهيم باشا في الأناضول، ورحل أسطول الدولة إلى الإسكندرية يقدم الولاء لمحمد علي، ومندوبو محمد علي يجوبون البلاد ليحثوا الناس على رفع السلاح ضد «حزب الكفار» في الآستانة.

ولكن تدخلت الدول الأوروبية، وخاصة إنكلترا وفرنسا، على النحو المعروف، لتقف دون تحقق الآثار السياسية لنصر محمد علي العسكري، ونصروا السلطان وأبقوا على محمد علي في مصر على التفصيل

الذي أوردته معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وبهذا الصنيع أُبقي على السلطة الضعيفة ضعيفة، وهدأت قوة محمد علي في مصر، وسلِس قياد المضعوفين في أيدي الدول الأوروبية.

وفي فترة «التنظيمات» التي امتدت على مدى عهدي السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز، وانتهت حوالى عام ١٨٨٠ بعد تولية عبد الحميد الثاني بنحو أربعة أعوام. في هذه الفترة نشطت حركة التغريب في الدولة العثمانية، سواء في التعليم أو النظم، وعظُم النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الغربية، وصدرت سنة ١٨٤٠ مجموعة قوانين جنائية وأُنشئت محاكم نظامية سلخت الدعاوي الجزائية من القضاء الشرعي، وأُنشئت محكمة تجارية مختلطة. ثم اطَّرد سلخ الدعاوي المدنية من القضاء الشرعي، كما أنشئت محاكم مدنية وجنائية مختلطة.

وعلى مدى أربعين عامًا أطَّرد زحف التشريعات الغربية في نظُم الدول العثمانية، كما أطرد انحسار الشريعة الإسلامية. وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء، وعلى تنظيم التجارة وتنظيم الأراضي والتنظيم الجنائي، ولذا كان المعروف أن نظُم التجارة تهيمن على علاقات التعامل سواء التجارية بالمعنى الاقتصادي أو الصناعية «التحويلية»، فإن هذا النظام مع نظام الأراضي يشكل الهيمنة الغالبة على النشاط الاقتصادي الإنتاجي والتبادلي في المجتمع. ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوروبي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية.

لقد بدأ التشريع الغربي يتسرب إلى النظام القانوني في مصر بعد معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وذلك من خلال أحكام التجارة ومجالس التجار وبعد أن انفتحت السوق المصرية بموجب هذه المعاهدة وعرَف عهدا سعيد ثم إسماعيل توغُّل الأجانب حتى من المرابين والمغامرين وغيرهم، يحميهم جميعهم حتى في سلوكهم غير المشروع ـ نظام الامتيازات الأجنبية الذي يحسُر النظامين القانوني والقضائي المحليين عن الوصول للأجانب القاطنين في مصر، سواء في معاملاتهم المدنية أو التجارية أو في سلوكهم القنصلي، فكان الأجانب حتى في معاملاتهم مع المصريين أو في جرائمهم يخضعون للقضاء القنصلي.

وقد سعى المصريون أحد عشر عامًا لتحقيق أي نوع من النظام يضبط تلك الفوضى بأي ثمن وقبلوا ما سعى إليه نوبار باشا لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم القنصلية المتعددة، وأن تشكَّل هذه المحكمة الواحدة التي يخضع لها كل الأجانب من قضاة الغلبة فيهم للأجانب ولهم الرئاسة في الدوائر القضائية وفي النيابة العامة، ولغاتها المستعملة: الفرنسية والإيطالية. وتطبق تقنيات أخِذت كلها عن فرنسا: المدني والتجاري البحري والعقوبات وإجراءات المرافعات وتحقيق الجنايات. وتم ذلك كله في ١٨٧٥ إذ افتُتحت سنتها المحاكم المختلطة.

ولم تمض خمسة أعوام حتى شرعت الحكومة المصرية سنة ١٨٨٠ في إنشاء القضاء الأهلي والمحاكم الأهلية. وأنشئت فعلاً في ١٨٨٣ بستة من التقنينات أُخذت جميعها من القوانين المختلطة بتعديلات طفيفة، ويقال عادة إن اللجوء إلى القوانين الفرنسية كان بسبب جمود رجال الشريعة الإسلامية ورفضهم تقنين أحكامها.

ويبدو أن هدف تحويل مصر إلى النظام القانوني الفرنسي قد بُيِّت بليل من منتصف الستينيات بواكير عهد الخديوي إسماعيل، فقد صدر الأمر العالي الخديو بتعريب القوانين الفرنسية وترجمت فعلاً بقلم التراجمة. ثم أنشأ مدرسة سميت «مدرسة الإدارة والألسن» في تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٦٨، قام منهجها على دراسة الشريعة الإسلامية والقانون المدني للدول الأوروبية والقانون الطبيعي الروماني والقانون التجاري وقانون التجارة البحري والمحاسبة التجارية، وقانون المرافعات المدنية والتجارية. وقانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات. فضلاً عن اللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية والإيطالية واللاتينية.

ثم تأتي المرحلة التالية وهي مرحلة التقنينات في عهد الاستقلال وعند الحديث عن الاستقلال التشريعي لابد من أن يرِد الحديث عن عبد الرزَّاق السنهوري.

وعشية إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر بمعاهدة مُنْترو في ١٩٣٧. شُرِع في إعداد مشروع جديد للقانون المدني. وكان للسنهوري

السهم المعلى في هذا الجهد الكبير، إذ أعد مسودته الأُولى وشارك بجهد كبير في اللجان التقنية التي تداولته بالمناقشة والمراجعة. وكان هذا العمل الكبير يستهدف غاية ضخمة هي تحقيق الاستقلال القانوني.

والحق أن هذا القانون المدني المصري الجديد قد أخذ في أحكامه أقدارًا من المصادر الثلاثة السابقة تتناسب مع الترتيب السابق إيراده لها، فكان المصدر الغالب هو القانون المقارَن، ثم يليه التطبيقات المصرية، ثم يتلوها الفقه الإسلامي في إطار جِدُّ محدود. وغلَب على ما اختير من الفقه الإسلامي ـ وهو قليل ـ ما كان استبقاه القانون المدني القديم (١٨٨٣) من أحكام جِدُّ محدودة أو ما وجد له مثيل في التشريعات الغربية جرمانية أو سكسونية أو لاتينية. ثم إنه تعامل مع الفقه الإسلامي تعامله مع القانون المقارَن من حيث أنَّه فصل بين النص ومصدره فصار الحكم المأخوذ عن الشريعة حكمًا وضعيًا وانبترت صلته بقديمه، سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهي القرآن والسنة أو جهود فقهاء الإسلام السابقين بما تركوا من ثروة فقهية.

فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لا بحِسبانه استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحِسبانها أيضًا استقلالاً عن «الذات» نفسها أو بالأقل استقلالاً عن الذات التاريخية التي تشكل واحدًا من المكوِّنات الحالَّة في النفس الاجتماعية المعاصرة، ولا يسمح ضيق المجال بإيراد الأمثلة التطبيقية والفنية في هذا الشأن.

ومن جهة ثانية، حدد القانون المدني الجديد في أول مواده مصادر القانون ورتبها حسب أولويتها وهي أن نلجأ أولاً إلى «التشريع» فإن لم نجد فيه حكمًا لجأنا إلى «العُرف»، فإن لم نجد فإلى «الشريعة الإسلامية»، ثم إلى «القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

إن الاستقلال القانوني على الصورة التي تمثلت في القانون المدني المصري الجديد الذي صدر في ١٩٤٨، وعُمل به اعتبارًا من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٩، قد جاء متَّسقًا مع التصوير العَلماني للحركة الوطنية.

ومع انتهاء الحرب العالَمية الأولى، ما لبث أن صُفِّيت الدولة العثمانية وخضعت تركيا لنظام أتاتورك الذي استأصل كل أثر لرابط إسلامي بتركيا نظامًا ومجتمعًا، وأُجريت حركة تقنين عامة، كما أُقِرَّ نظام للأحوال الشخصية بعيد عن أحكام الشريعة الإسلامية.

أما البلاد العربية التي انفكت عن الدولة العثمانية بتصفيتها فلم تخضع بطبيعة الحال لحركة أتاتورك واستصحبت الوضع التشريعي الذي آل إليها من الدولة العثمانية على أن سلطة الاحتلال الفرنسي عمِلت على تعديل التشريعات تدريجيًا في لبنان وسوريا وضيقت من مجال تطبيق «المجلة»، وكذلك صنعت السلطة البريطانية في العراق على نحو أقل.

ومع حركة الاستقلال القانوني التي سلفت الإشارة إليها في مصر قام في بلاد المشرق العربي بعد الحرب العالَمية الثانية، نمطان للاختيار: القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، والحاصل أن مجال الاختيار بين هذين النمطين انحصر في المعاملات المدنية فقط دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم.

والخلاصة السريعة لما آل إليه الوضع اليوم في غالب البلاد العربية، أن كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية. وما عدا هذا المجال فإن أقطار الجزيرة العربية فحسْب يغلب على قوانينها جميعًا الأخذ من الشريعة الإسلامية.

القانون والمؤسَّسات الاجتماعية

إن النظام الإداري الدقيق الحديث في مصر، قَدْ أفقد المصريين شيئًا ثمينًا هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها قدر من الحرية والحكم الذاتي والقدرة على الصمود لألوان العسف والإرهاق. ولو كان التنظيم الحكومي الجديد قد أفسح لهذه التكتلات لكان من ذلك أساس طيب تبني عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية الشورية لا يكون مستمدًا من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابعًا من كيان الشعب وتطوره التاريخي على نحو ما عرفته النظم الأوروبية في نموها.

إن الهيكل القانوني الاجتماعي كان يعرف عديدًا من المؤسسات المتجانسة والمتماسكة في ظل مؤسسات وأنساق فكرية وتنظيم قانوني يربِط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات. وكان من الوحدات الاجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الميدان، الأسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وهي متدرجة بين العموم والخصوص أو الصعود والهبوط وفقًا لتصنيفات تقوم على أساس الوحدات القَرابية والجغرافية والمهنية، لكل منها انعكاساته وترابطاته مع العلاقات القانونية والمراكز والأوضاع. وعلى سبيل المثال نجد أحكام الميراث تترابط مع علاقات التضامن في الأُسرة الممتدة، وكذلك الأوضاع الخاصة بنفقة الأقارب، ونجد لعلاقة الجوار مثلاً نوع أولوية حقوقية تتمثل في الشُّفعة والارتفاقات، ثم نجد كل ذلك يترابط مع مجموعات من المبادىء والقيم السلوكية، وهكذا.

إن قيام السلطة المركزية كتنظيم شبه وحيد، سهُل به على الحكم الأجنبي أن يسيطر على المجتمع، وأضعف ما تواجهه سياسته من مقاومة، وهذا أمر مفهوم ومقصود من السياسة الأجنبية لدعم سيطرتها على المجتمعات المغزوة، ولكنه من حيث الصالح الوطني قضى على كل المؤسسات والكيانات التي يمكن لدولة الاستقلال الوطني من بعد أن تعتمد عليها في إنقاذ سياساتها. فصار تحقيق أي مشروع للنهوض الوطني تُجريه دول الاستقلال الوطني، يستند في تنفيذه إلى جهازها القابض المنفرد شبه الوحيد، سواء في التعليم أو الصحة أو تسيير المرافق أو التصنيع أو السياسات الزراعية، وجهدت دول الاستقلال الوطني في إنشاء مؤسسات محلية أو شعبية معاوِنة، فلم تعْد أن يكون بعض من أجهزتها القابضة وراء تضخم العبء البيروقراطي وامتدت فروعه في كل مكان، وانعكس ذلك على التنظيمات القانونية في كل المجالات.

صار القانون خارجيًا تجريه سلطة وحيدة في مواجهة أفراد، واغتربت السلطة عن الجمهور، فلم يعد قانونها نظامًا وأحكامًا ومعيشة يتحاكم الناس بها بين بعضهم من خلال علاقاتهم المباشرة وروابطهم الإنسانية الحية وبواسطة الكيانات الجمعية التي تضمهم بالشعور بالانتماء

وبالترابط الإنساني، بحيث لا يكون على السلطة المركزية إلا أن تقوم بضبط الإيقاع. وصارت علاقة الفرد بالفرد تتشكل من خلال أحكام مفروضة عليهما من خارجهما، وموكَّل مراقبة تنفيذها لأجهزة مضروبة عليهما من عَلٍ، لا يتعايشون معها بالإدراك الجمعي، إنه لا يكفي أن يُسن القانون بطريقة ديمقراطية أي بأسلوب جماعي أو نيابي، إنما يتعين أن يسري بين الناس وفيهم مسرى العلاقات الحية التي تقوم بينهم، وهنا نلحظ ما يكون للقرارات التي تصدر بين المتنازعين في «المجالس العرفية» (يسميها العامة في مصر مجلس عرب وتجري أحيانًا في القرى)، من قوة إلزام بين ذويها، رغم أنها لا تعتمد على سلطان الدولة القاهر وتحقيق الأنزِعة فيها يجري بالتعامل المباشر مع العلاقات الحية، وإدراك الصواب بهذا يكون أيسر، وقوتها التنفيذية ترِد من التوقير الذي يحوطها في البيئة الاجتماعية، وبإملاء الضغوط الجمعية، وكل ذلك يجري في وقت أقل كثيرًا مما تقوم به جهات الأحكام المركزية.

القانون والأخلاق

والنقطة التالية تتعلق بصلة القانون بقواعد الأخلاق، إذ الحادث اليوم أنَّ ثمة انفصالاً بين النظام القانوني وبين النسق الأخلاقي. والأول في أسسه وضعي يعتمد على شرعية وافدة من الخارج، والثاني مستمر ومرتبط بالدين، وأن جزءًا من الانفصام الحادث في المجتمع والفرد اليوم، أن المرء يحتكم في معاملاته إلى غير ما يحتكم إليه في سلوكياته من حيث الأصل المرجوع إليه، ومن حيث معايير الشرعية والاحتكام، ووهنَت العلائق بين ما هو محظور تعاملاً وقانونًا، وبين ما هو مشين سلوكًا وأخلاقًا.

إن القانون الوافد أخذ مع الوقت، وبموجب حكمه للمعاملات والتصرفات يعزز قواعد أخلاقية مُستنبتة، ولا تثريب بطبيعة الحال أن تتولد التزامات أخلاقية جديدة، وتُضمر أُخرى متى كانت مترابطة مع الوظائف الاجتماعية المتوخَّاة أو المأمولة، وشريطة أن يجري ذلك انبثاقًا من أوضاع البيئة، ومن الوعاء الفسيح لأصول الاحتكام والشرعية التي تسود

في هذه البيئة وتحفظ على الجماعة وجودها واتساقها، ولكن الحادث أن الخلل حدث في الأصول المرجعية ذاتها وولّد الاضطراب والتضارب، لا بين القانون والأخلاق فقط، ولكن بين نمطين أخلاقيين تنافرا، ولا يزالان متنافرين، ويدور الصراع سجالاً بينهما في مجتمعاتنا إلى اليوم، كما يدور الصراع سجالاً بين شرعيتين. ولم يؤد هذا فقط إلى الوهن والضعف، ولم يؤد فقط إلى انفصام المجتمع وتصارع قواه بعضها مع بعضها الآخر، إنما وَلَّدَ أيضًا انفصامًا داخل الفرد نفسه، واضطرابًا بين النمطين الجاذبين في المعاملات والسلوك وتذبذبًا بين الممنوع والمحرم وبين المكروه والمُشين، وبين الجائز والحلال، وبين المأمور به والمفروض، وبين هذه الأطراف المتجاذبة فما أكثر من سقط في وهاد اللاإرادية واللامبالاة، واتبع المسلك النفعي الحسِّي المحض، ويبدو لي أن هذا الوضع مسؤول إلى حد بعيد عن تلك الظاهرة المرئية عيانًا، ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي.

الشريعة والجماعة السياسية

هناك صلة ارتكان بين الدين والقانون في الإسلام، وجحْد هذه الصلة يبتعد بالجماهير عن الصواب في فهم الإسلام والشريعة، وفي إدراك حقائق التاريخ، وامتزاج الدين بالأخلاق وبالقانون هو من خصائص الفكر الإسلامي، وكما أن انتشار الإسلام أفاد باللزوم انتشار الشريعة، وانحِساره أفاد انحِسارها، فإنه بالمثل كان إقصاء الشريعة من شأنه أن يصيب الدين الإسلامي في بعض أركانه، ويُوهِن من عزيمته بوصفه مرجع الشريعة وأصل الاهتمام في المجتمعات التي يدين غالبها بالإسلام. وكان هذا من الأهداف الظاهرة للنشاط التبشيري والتغريبي في بلادنا من خواتيم القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

لكن ينبغي التفرقة بين الشريعة وبين الفقه. الشريعة هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده، ومصادرها الرئيسية هي القرآن والسُّنّة وهي وضع إلهي لا يتغير، والفقه هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد أو هو التعلُّم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية

عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لابد من أن يساير مقتضيات الحياة المتغيرة ويتمشى مع الحاجة البشرية في إطار الدين، والتغير هنا لا يعني تغيرًا لأصل الحكم المرجوع إليه، إنما يعني تغييرًا لدلالة الحكم مطبقًا على حالات متغيرة أو في ظروف مختلفة. هذا المنهج لا يصدُق بالنسبة للشريعة فقط، ولكنه يصدُق في تفسير أي نص قانوني؛ لأن التفسير ليس مجرد بيان لمعاني الكلمات والعبارات، ولكنه في جوهره - ومن الناحية الفنية البحتة - هو وصْل النص بالواقع، هو إدراك حكْم النص متحركًا في إطار الواقع المطروح، لذلك فإن النص وهو ثابت (ولو كان نصًا وضْعيًا)، لا تتناهى تفسيراته لأنه ينطبق على واقع غير متناه، والاجتهاد هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة.

هذا الفارق بين الشريعة والفقه، يتعين أن يكون واضحًا لدى من يذُودون عن الشريعة. فلا يُسبغون وضْعها الإلهي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظروفٍ مغايرة؛ كما يتعين أن يكون واضحًا لدى من ينقد آراء قديمة في الفقه. ألا يبسط نقده على ما يمس الأصل المرجعي الثابت في القرآن والسنة، أي الشريعة. هذا ما يتعين أن يكون عليه التوجه العام لمراعاة الفروق بين الشريعة والفقه، ثم بعد ذلك ترِد المسائل الفنية الخاصة بإجراء هذه التفرقة مما لا يتسع المجال للتفصيل فيه.

ثم إنه يمكن الأشارة إلى أن غلق باب الاجتهاد الذي عانى منه الفقه الأسلامي من وجوه عديدة، لم يكن هكذا صاعقة تخلُّف فقهي ضربت على العقول والأمخاخ، إنما تمثَّل فيه احيانًا نوع من المقاومة السلبية لدى جَمهرة من القائمين على هذا الأمر امتناعًا عما يقسُرهم عليه السلطان أو يغريهم به. نعم هو موقف محافظ، ولكن للمحافظة في ظروف معينة وظيفة مقاومة. وما أكثر ما كانت دعوة التجديد تظهر إذا جدَّت ظروف موجِبة، كما حدث من ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب، ثم من نعرف في القرنين الأخيرين.

بقيت نقطة تتعلق بصلة الشريعة الإسلامية بالجماعية السياسية باعتبار أن التشريع الآخذ من الشريعة يمكن أن يكون من عوامل التوحيد

العربي. . وقد ظهر ونما غالبُ الفقه الإسلامي في هذه البيئة العربية، وظهرت مدارس في العراق والحجاز والشام ومصر. وهو على هذا الأساس الفقه المرشح لأن ينمو منه التشريع الحاكم للعرب.

ثم إن المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه إجراء التوحيد او التفضيل. منها التشريعات الآخذة عن الفقه كمصر وسوريا ولبنان، والتشريعات الآخذة عن الفقه السَّكسوني كالسودان وبعض قوانين العراق، ومنها الآخذة عن الشريعة كالسعودية واليمن، ومنها ما مزج التشريع الإسلامي بالتشريعات الغربية كالقانون المدني العراقي.

ومن جهة أُخرى فالتشريع الإسلامي يصلح عنصرًا جامعًا بين العرب وبين الأقليات غير العربية في الوطن العربي بجامع الإسلام لدى الأكراد والبَربَر مثلاً.

نحن والتراث

يبدو لي أن أهم ما يواجه العالم العربي الإسلامي، يرِد من المواجهة التاريخية بين أصول الحضارة العربية الإسلامية التي سادت حتى بدايات القرن التاسع عشر دون منازع، وبين الحضارة الغربية، التي وفدت مع تغلغل النفوذ الغربي السياسي والاقتصادي والعسكري منذ ذلك القرن، والتاريخ العربي الإسلامي خلال القرنين الأخيرين يرتبط بهذه المواجهة في كل جوانبه.

وعلى مدى القرن التاسع عشر، فإن المواجهة السياسية والعسكرية، قد شحَذت هِمم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين، يفتشون عن مكامن القوة في الغرب ويحاولون نقلها، وعن مكامن الضعف في أنفسهم ويعملون على تلافيها، وجرى كل ذلك في مجال الإنتاج والدفاع العسكري، أو في النظم والأساليب والأفكار والقيَم، ومن الطبيعي في مثل هذا السعي أن تتشعب وجوه النظر مذاهب وقيادات، وأن تتنوع التجارب.

ثم كان للقوة العسكرية والسياسية الغربية، المؤيَّدة بالتفوق العلمي والتنظيمي، ما اختل به ميزان التقدير في أيدي هؤلاء المفكرين والقادة، من ناحية مدى الجبر والاختيار في تحديد ما يأخذون عن الغرب، وما يَدَعُون من نُظمهم وأفكارهم وأصول حضارتهم وعقائدهم. وجاء الاقتحام العسكري والسياسي، فاضطربت تمامًا معايير الانتقاء لما يُفيد العرب والمسلمين من منجَزات الغرب، وشُلت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع، وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد، وبين النهوض والتغيير، وبين الإصلاح والاستبدال.

ويبدو لي في هذا السياق التاريخي العام، أن العالم العربي والإسلامي الآن يُعيد ترتيب الأوضاع ودراسة تجارب السنين الماضية، ويُعيد البحث في الصيغ الأنسب لمعالجة ما يفرضه الحاضر والمستقبل المرئي من مواجهات سياسية وحضارية، ومن لزوم السعي للنهوض، ولمعالجة هذا الانفِصام الذي يصدع المجتمع والمواطن جميعًا ويَمَس كيان الجماعة.

إن السؤال الكبير الذي ينطرح الآن، يتعلق بما نأخذ وما ندَع، من الموروث والوافد، لقد انطرح هذا السؤال طوال الأعوام المائة الأخيرة، ولكن يمكنني الزعم بأن «التخيير» الذي يعرضه هذا السؤال قد اختلفت موازينه الآن، عما كانت منذ مائة عام، كنا في الماضي نقف على أرض المؤروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها، ثم صرنا ـ أو صارت كثرتنا ـ تقف على أرض الوافد أو أرضٍ خليط، ونتحدث عن «التراث» بضمير الغائب، ونتحاور فيما نستحضره منه. نحن نتساءل الآن عما نستدعي من «التراث»، بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من «الوافد».

لم يكن لفظ «التُراث» يرِد كثيرًا على ألسنة وأقلام الكُتّاب من الأجيال السابقة علينا، ولا هو يرِد كثيرًا الآن في أقوال وكتابات ذوي المورد «التُراثي». ذلك أن أولئك وهؤلاء وهم وقوف على أرض التُراث، لا يتساءلون عما يأخذون منه. إنما يُجهدون إما في الذود عنه أو في وجوه الإصلاح له. والتنقيح فيه من النظم والصيَغ الوافدة، وهم في عدم

استخدام لفظ التراث، يدركون وجوه الانقطاع بين ما يقفون عنده وما وفَد وشاع من أصول وكلِّيات غريبة عنه، وهم يؤثِرون الاسم الدال على الهَوِية وما ينتمون إليه وهو «الإسلام»، يواجهون به غوائل الاجتثاث، في تلك المواجهة التاريخية الصعبة.

وفي المقابل يجري استخدام لفظ التراث، بين الجمهرة من أبناء الفكر الوافد، للدلالة على المفهوم نفسه، ولكن مع تحرُّر الذات عنه، ومع ابتعاده عن الهَوِية، ذلك أنهم يؤثرون وضع المسألة في إطار مفاضلة بين فكر غبر وفكرٍ وفَد، وهم بين الغابر والوافد متحررون ومختارون، هم خارجون، فالتراث هنا يشير إلى الإسلام بضمير الغائب، الغائب عن المتكلم أو عن المخاطَب أو كليهما، التراث هنا لا يدل على ماضٍ موصول بالحاضر، وأفْضى إليه، رغم ما يختلفان فيه لاختلاف الزمان، ولكنه يدل على الغابر المنقطع وهم وقوف على غير أرضه. هو واقع مضى، وأنت تستطلعه عسى أن تلتقط منه ما ينفع، بغير التزام ولا ارتباط.

وإذا كان هذا الفريق يرى أنه لا تلازُم بين تطبيق نظام قانوني في الماضي وبين صلاحيته للتطبيق في زمان آخر، لذا فإن هذا الفريق يَعيب على المتحاورين الحديث عن تطبيق الشريعة في الماضي كسنَد المطالبة بتطبيقها في الحاضر.

والرأي عندي أن ثمَّة أصولاً وإطارًا مرجعيًا يجب لأي إطار حضاري الحفاظ عليه، وهذه رؤية إن نظرنا إليها على المستوى الفلسفي وجدناها ذات أساس إيماني، وإذا نظرنا إليها على المستوى الاجتماعي والحضاري وجدناها قوائم ارتكاز تتجمع عليها وجوه إدراك الهوِية والشعور بالانتماء لدى الجماعة، حتى إن تعددت الأديان فيها.

إن واحدًا من المشاكل الأساسية التي يُنتجها مفهوم المراحل التاريخية التي تشمل تاريخ البشرية جميعًا أنها تختصر الملامح الحضارية لكل جماعة عاشت بمفاهيم وقيَم وأسُس ولغة حضارية، هي قَوام تشكُّل الجماعة بماضيها وتاريخها وحاضرها. وهي ما يشكِّل خاصة «الأنا» لديها.

وإن تجريد مراحل التاريخ البشري من تلك الخصائص الحضارية المميِّزة لكلٍّ من الشعوب يطمس ذاتية هذه الشعوب ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التي تفِد باعتبارها تقدمًا وعصريةً وحداثةً، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشري كله وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا وواقعه هو مدينتنا الفاضلة.

التراث المعاصر

وضع المسألة في تصوري، أنه في البدء كان الإسلام، عقيدة ورِباطًا سياسيًا وثقافة شاملة مستوعِبة محيطة لمناحي التعبير والنشاط الذهني والنُظم والسلوك الفردي والاجتماعي. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من ناحية الواقع التاريخي. وهي ينبغي أن تكون المسلَّمة الأُولى والمَشْرَع الأول. ثمَّة عقيدة تقتضي الانتماء، وثمة كيان حضاري انْبنى عبر السنين، وضم في رِحابته العديد من المذاهب والمدارس والنظم والقيَم، ولا يزال بأصوله وكلياته منفتحًا لجديد يصدر عنه. وهو بحسبانه كيانًا حضاريًا لجماعة ممتدة التاريخ، يشكِّل هويَّة وشعورًا بالانتماء والتجانس لهذه الجماعة، ومميزًا لها عن غيرها. ومن ثَم فهو الميزان وليس الموزون، في ما تأخذ الجماعة وما تدَع، وهو معيار الحكم والاختيار وليس المحكوم ولا المختار.

من هذا الأصل تتتابع بعض الفروع، وهي أن مجمَل هذا الكيان الحضاري يُعدل عنه في جملته؛ لأن العدول يفيد فقد الهوية، ولا يُعدل عن جزء منه أو أجزاء، إن كان ذلك يؤدي إلى خلخلة الهوية. وإن النظر في إصلاحه يكون بمادته الحضارية تطويرًا وتعديلاً وإعادة تركيب، كل ذلك ما أمكن. وإلا فلا يُعدل عن أجزاء منه إلى وافِد خارجي عنه، إلا إذا تحقق من ذلك وجه نفع للجماعة المشمولة بهذا الكيان، وبما لا يخل بالتجانس الحضاري له، وبما يُنهضهم به هذا الوافد ليشيع في كلياته ويخضع لأصوله وثوابته.

من هذا الموقف وبهذه المعايير، يمكن النظر فيما وفد إلينا من الغرب في القرنين الأخيرين، ومعالجته في هذه الوقفة التاريخية التي نتدبر فيها

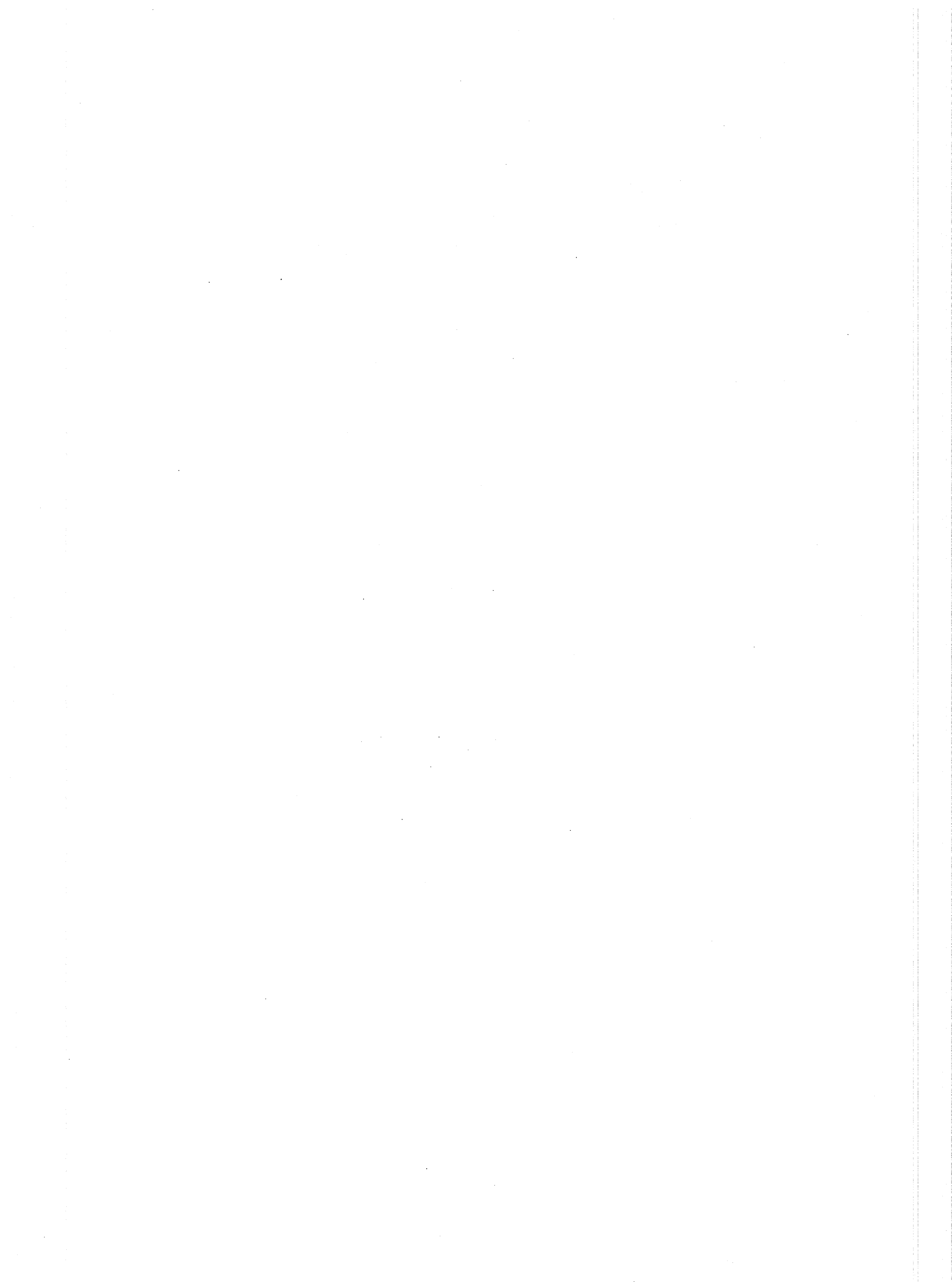
تاريخنا القريب، بما أفصح من تجارب النهوض والانتكاس. لقد وفدت إلينا نظُم الغرب وفكَره وقيَمه باسم المعاصرة، وترادفت مع العصرية. وقامت بها تحت هذا الاسم علاقة التَّنافي بينها وبين الموروث الحضاري القائم، الذي ترادف، بحكم اللزوم في هذا التصور، مع الرجعية والتخلف. وما يتعين الحذر منه بداءة، هو هذا الترادف والتلازم، بين الوافد والعصري، وبين الموروث والرجْعي.

من جهة أُخرى، فإن الوفود الفكري والتنظيمي قد تواكب مع الوفود السياسي العسكري والاقتصادي، وما لم يفِد اختيارًا وفَد جبرًا، وبصرف النظر عن التفاصيل، وعن النافع وغير النافع، فقد آلت الأوضاع جملة، إلى نوع من الازدواج والانفصام، شمل معظم المؤسسات الفكرية والتعليمية والسياسية والاقتصادية والإدارية. الفكر الديني قام بجواره الفكر العَلماني، والتعليم الديني قام بجواره التعليم الآخذ من الغرب، والنظام القانوني الآخذ من الشريعة، قام بجواره وعلى حسابه النظام الآخذ من فرنسا، ونظام الحكم الفردي قام بجواره وبغير مساس به النظام النيابي، والنظم التقليدية في الإدارة قامت الإدارة الحديثة بجوارها، والإنتاج الفردي والعائلي قام إلى جواره نظام الشركات وشركات المساهمة، وهكذا في الأحياء السكنية والمساكن والملابس والمآكل، هذه الملاحظة لا يقوم بها عصر مخالف للعصر الأوروبي، وإن واكبَه، ولكن يقوم بها عصران مختلفان في مجتمع واحد. وبها يختل النسق الاجتماعي وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية. وبهذه الملاحظة تتأكد الأسئلة الثلاثة السابقة، ما أحرانا أن نستبدل بلفظ «العصر» الذي يفيد الزمن وحده، لفظ «الظَّرف» الذي يتسع للزمان والمكان.

هذه النقاط السابقة، لم أقصد أن أجحَد بها أهمية أخذ ما نراه صالحًا من فكر الغرب ونظُمه، ولكني قصدت فحسب فك التلازم بينه وبين العصرية، كما قصدت أن أشير إلى أن أبين وجوه التحدي التي تواجه عالمنا، بحيث يلزم فيما نختار أن نقيس صلاحه في إطار هذه التحديات، وفي إطار النسق الحضاري العام، لنكون على بصيرة من حسْن إعماله، ولئلا ننوي منه شيئًا، ويسوقه الواقع مساقًا آخر. وما يتعين ملاحظته أن

فكرة جمود «التراث» عن التلاؤم مع الواقع المُعاش، تُماثلها وقد تزيد فكرة جمود «الوافد» عن التلاؤم معه، وإذا كان الأمر يقتضي تجديدًا واجتهادًا هنا فهو يقتضي ما يساويه في الجانب الآخر، تجديدًا واجتهادًا واختيارًا أيضًا. وإذا نُسب التقصير إلى رجال «التراث»، فهو منسوب إلى رجال العلوم الاجتماعية سواء بسواء.





٩ ــ التحيّز في دراسات المرأة

بحث مستخلَص من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل

أ. هبة رؤوف

(١)

تقوم النظرية الاجتماعية المعاصرة على مبادئ وقواعد تنبع من الإطار المعرفي الغربي، وهي المبادئ والقواعد التي نادرًا ما تخضع للنقد والمراجعة، مما يجعل هذه النظرية قاصرة على الخبرة التاريخية والتقاليد الأكاديمية والبحْثية لجماعة معينة برغم ادّعائها عالَميتها وصلاحيتها لتفسير المظاهر الإنسانية والاجتماعية.

ويتسم النموذج السائد في النظرية الاجتماعية المعاصرة بسِمَتين رئيسيتين:

١ ـ **المنطقية الوضعية**: حيث تستبعد الوحي كمصدر للمعرفة.

٢ ـ **العلمية الامبريقية**: حيث تُستبعد القيَم ويصبح الواقع مجالَ بحثٍ ومرجِعية في آن واحد.

وقد أدى ذلك إلى نفي صفة العلمية عن أي معرفة تستند للوحي أو تقوم بتقويم الواقع في ضوء مثالية معينة، وسيادة النسبة.

ويُعد «الصراع» هو المحور الذي يدور حوله هذا النموذج، وهو ما يظهر على سبيل المثال في منهج التحليل النفسي في علم النفس، وفكرة الندرة والتنافس في علم الاقتصاد، ونظرية القوة في علم السياسة،

حيث الهدف في النهاية هو السيطرة الكاملة والهيمنة على كل الظواهر وليس مجرد التطور والتقدم.

وإذا كان البعض يرى أن «نظرية التطور» كما صاغها داروين قد أثّرت في تطور الفكر الغربي في القرن التاسع عشر وما بعده، فإن التحليل الدقيق يبين أن «الصراع» كان الفكرة المحورية الكامنة في النموذج والتي لم تكن نظرية التطور سوى إحدى تجلياتها.

وقد أدى «الصراع» إلى اصطباغ الإشكاليات الرئيسية في العلم الغربي بالصِّبغة الثنائية، فظهرت إشكالية الواقع والمثال، والعلم والدين، العام والخاص. وهي إشكاليات تفترض التناقض بين الجانبين.

إن العلم الاجتماعي الغربي يمر الآن بأزمة هي في الواقع أزمة مشروع التنوير بافتراضاته الأساسية عن العقلانية وقدرة الإنسان اللامحدودة وفكرة التقدم والموقف من الغيب، وإذا كانت الجهود المختلفة لتصحيح المسِيرة قد نبعت من الغرب ذاته في شكل مدارس نقدية ومذاهب تجديدية، فإن هذه المحاولات ظلت في النهاية أسيرة الإطار المعرفي الغربي ومسلَّماته الأساسية، لذا فإن مراجعة الإطار المعرفي وفلسفة العلم تعَد أحد أهم مداخل تطوير وتقويم النظرية الاجتماعية المعاصرة، وهو المدخل الذي يكشف تأسُّس العقلانية الغربية على السببية الصَّلبة وتهْميش دور القيَم، واستبعاد الوحي كمصدر للمعرفة مما أدى في النهاية إلى العدَمية في شتى المجالات.

ويمثل النموذج المعرفي التوحيدي بديلاً صالحًا وأساسًا ملائمًا لتقديم رؤية نقدية تقويمية لمنهاجية العلم الاجتماعي بهدف تجاوزه تلك الأزمة، فالتوحيد في الرؤية الإسلامية ليس مجرد فلسفة عقيدة، لكنه كذلك المفهوم المحْوري الناظم للمفاهيم الكلية الإسلامية كالاستخلاف والعِمارة والأمانة والتسخير والسُّنن وغيرها، وهو الذي يحقق في النموذج المعرفي الإسلامي تجاوز الثنائيات واستكمال المعرفة العقلية بالوحي، حيث يمثل الوحي أداة توجيه وإرشاد الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ لعباده وأساسًا

لربط عالَم الشهادة بعالَم الغيب واستكمال أدوات الفهم للظواهر الإنسانية والاجتماعية. فالعلم فريضة شرعية ورحمة إلهية وليس مجالاً لصراع الإنسان مع ربه كما في أسطورة «پُروميثيَس» الإغريقية التي تمثل مثالاً لمحاولة الإنسان الاستيلاء على العلم من إله يحجُبه عن البشر، وهي الأسطورة التي تمثِّل وغيرها من الأساطير الإغريقية التراث التاريخي للغرب المعاصر.

إن تطوير العلوم الاجتماعية الغربية وتجاوزها وأزمتها يستلزم المقابلة والمقارنة بين الأُطر المعرفية المختلفة من أجل تغيير التقاليد البحثية السائدة وتحقُّق مشاركة الثقافات والخبرات التاريخية المختلفة في صياغة علم اجتماعي أكثر صلاحية لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية، والنموذج المعرفي التوحيدي يكتسب أهميةً في هذا السياق من كونه نموذجًا يتضمن عناصر مطلقة تستند إلى الوحي من ناحية، ولكونه يمتلك خبرة تاريخية صالحة من ناحية أُخرى، وعلاقته بالنموذج الوضعي السائد يجب أن تكون علاقة «دفع» لا علاقة «صراع» انطلاقًا من رسالية الإسلام وطبيعة الاستِخلاف كقيمة حاكمة في هذا النموذج.

وتتعدد المستويات التي يمكن لهذا النموذج الإسهام فيها.

- فهناك مستوى المسلَّمات والمنطلَقات بإضافة عنصر الوحي لمصادر المعرفة.

- وهناك مستوى المنهج من خلال تجاوز الثُّنائيات وربط المجالات العلمية المختلفة بعضها ببعض.

- وهناك مستوى التحليل حيث يمكن إعادة تعريف بعض الظواهر وإعادة صياغة المقاييس والمؤشرات المستَخدَمة في تحليل الظواهر الاجتماعية.

- ومستوى الغايات والمقاصد بتحديد رسالة العلم وهدفه والتركيز على تقويمه للواقع ونفعه للناس.

ويُعد مجال دراسات المرأة أحد المجالات الجديدة في العلوم

الاجتماعية، وتمثل دراسته وتقويمه في ضوء الرؤية الإسلامية ضرورة لازمة نظرًا لسيادة المرجعية الوضْعية على تحليله للعلاقة بين الرجل والمرأة ووضْع المرأة في المجتمع، وارتباط ذلك بالفهم الاستشراقي عند دراسة وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص.

ويستهدف هذا «المقال»، اختبار الاقترابات السائدة وقدرتها على تفسير واقع المرأة في المجتمعات الإسلامية، وهو إطار يحتاج مزيدًا من التطوير والبلورة ويُفيد في تطوير الرؤية النقدية في العلوم الاجتماعية بشكل عام، كما يتم كذلك تفكيك مجال دراسات المرأة واختبار الفرْضِيات الأوَّلية السائدة وبيان التحيزات المختلفة بهدف تكريس الوعي بها عند التعامل مع الأدبيات الغربية.

(٢)

أولاً: حداثة القضية موضع النظر في هذه الطائفة من الدراسات، ونقصد بها الدراسات التي تتمحور حول المرأة والمسألة النِّسوية وفقْه (الذكورة والتأنيث) الذي يجعلها كلها هذه وتلك قضية العصر ووليدته ومن أَعراضه معًا، فطرْح موضوع «المرأة في الإسلام» في الدراسات التنموية أو السياسية أو الحضارية المعاصرة هو فرع من إشكالية المرأة في الوعي المعاصر بما جلبته المعاصَرة من إشكاليات في الواقع التاريخي العالمي وليس فقط في واقع المُدْركات النظرية.

وهذا من شأنه أن يجعل قضية المرأة في الإسلام، والمرأة المسلمة في الواقع الاجتماعي والتاريخي المعاصر قضية طارئة أكثر منها قضية أصيلة وإن كان ذلك لا يعني أن هناك أبعادًا وظلالاً للموضوع ناجمة عن واقع التَّردِّي الحضاري في المحيط الإسلامي الاجتماعي ذاته، كذلك ومن شأن هذا التركيب والتعقيد في طبيعة الموضوع أن نعي خصوصيات الطرح لهذا الموضوع على النحو الذي كثيرًا ما يفُوت على الدراسات السائدة: ومَفاد ذلك باختصار أنه من الضروري التمييز بين مستويين أو إطارين على وجه التحديد من المستويات أو الأطر التي تُطرح فيها قضية المرأة وملحقاتها،

ولكل مستوى بيئته الخطابية المتكاملة ولغته ورموزه وأطرافه ودوائره وأهدافه.

ثانيًا: تعقُّد قضية التداخل والتشابك بين الأبعاد النظرية والعملية للموضوع، فالمرأة في الدراسات موضع البحث ليست قضية بحث نظري فكري أو مجرَّد بقدر ما هي قضية حيوية عملية وحركية وسياسية؛ بل إنه لا يخفي أن في العالم الإسلامي أضحت المرأة ومُلحقاتها من مؤسسات اجتماعية تشريعية وثقافية ومعرفية حلبة اصطراع حضاري ومَحك الاختبار الجدي لعالَمية المشروع العَلماني التغريبي. أما في الغرب ذاته فإن قضية المرأة هناك بتوابعها وملحقاتها أضحت العنوان ومشعَر القضية الاجتماعية جملة، وهي القضية التي تشكل بدورها محك اختبار صلاحية أو صحة ونفاذ هذا المشروع في عِقر داره، وتُلقي بظلالها على حقل دراسات المرأة وتكسبه حيوية خاصة في نفس الوقت الذي يكثف من غموضها حينًا وصلاحيتها حينًا آخر، بل وتعقيدها جملة كحقل أكاديمي ومعرفي متخصص تتقاطع عنده إشكاليات الوعي والواقع المعاصر.

ثالثًا: بالإضافة إلى التقاطعات الحضارية والاجتماعية التي تحدد مناخ دراسات المرأة في العالم الإسلامي خاصة وإشكالية المرأة عصريًا عامة، فإنه ينبغي الإشارة إلى خصوصية طرح قضية المرأة في العالم الإسلامي المعاصر من حيث كونها قضية تحوي أبعادًا دخيلة إلى جانب أبعاد أصيلة، حيث أن القضية أولَ ما طرحت قد طرحت في إطار الصدمة الحضارية التي تعرَّض لها الكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي في لقائه مع الغرب الحديث، أما البعد الآخر لقضية المرأة في العالم المعاصر فهو يرتبط بالأزمة (وليس فقط بالصدمة) أزمة التردِّي الحضاري في الواقع الإسلامي وبمخاض النهضة والتجديد الذي تمر به الأمة.

إن إشكالية الكثير من الدراسات السائدة في مجالها لا ترجع إلى قصورٍ في المادة المُتاحة، أو إلى مجرد انحياز في توجُّه الباحث سواء في مرحلة تجميع مادته البحثية أو في مرحلة التحليل والتأويل لدلالاتها، وإنما ترجع إلى بنية المنظومة المعرفية العلمية التي تصاغ ضمنها المادة البحثية

شكلًا وموضوعًا ومنهجًا ومضمونًا وهذا ما نعرض له بوصفه بالمنظومة البنيوية للبحث وبالمنظومة المعرفية السائدة.

إن القصور الذي يصيب منظومة البحث في الدراسات الغربية للمرأة في الإسلام قصور مركَّب على النحو التالي:

(أ) فالخلل مطروح على مستوى المنظومة العلمية الأساسية التي تتحكم في فروع أو قطاعات العلوم الاجتماعية على اختلافها، وهو ما يمكن أن نشير إليه بالتحيز البنيوي الذي ينجُم عن منظومة العلوم الاجتماعية الحديثة في ذاتها.

(ب) ثم هناك تحيز ينجم عن طبيعة التراث الاستشراقي والذي يتخلل الدراسات الإسلامية على اختلافها بما فيها الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والدراسات السياسية والتنموية، وهي جميعها محاضن ومداخل لدراسة المرأة في الإسلام ونقد أوضاع المرأة المسلمة في العالم المعاصر.

(ج) إضافة إلى التحيز الذي ينجُم عن حقل التخصص والحقل الاستشراقي هناك كذلك ما يمكن أن نطلق عليه التحيز الحضاري الذي يرتبط بواقع هيمنة النموذج الغربي على الساحة الدولية/ العالَمية المعاصرة بكل ما يحمله هذا النموذج من أبعاد استيعابية اصطِراعية معرفية وفكرية وسياسية واقتصادية وإعلامية... الخ.

(د) والتحيز الحضاري يتبعه ويدعمه ما يمكن أن نطلق عليه التحيز الأيديولوجي أو السياسي وهو وإن صادف هوىً في نفس الباحث، إلا أنه كذلك تحيز يتجاوز شخص الباحث إلى طبيعة وبنية ومصالح الهيئة البحثية أو الإطار التأسيسي الذي تتم فيه هذه الدراسات المعْنية بتقصي واقع ومثالية المرأة في المجتمعات موضع الدرس.

(هـ) كل ذلك وينبغي تخصيص نوعية من التحيز الذي تستقل به دراسات المرأة والذي يرجع إلى تحيز نوعي داخل جملة التحيزات السابقة ألا وهو التحيز الناجم عن المنظور النسوي الغربي المعاصر والأمريكي منه بوجه خاص، وهو وإن كان يتَّسق في بعض جوانبه مع سِمات مشتركة يستقيها

من النوعيات التي سبقها، إلا أنه يحمل شحنة إضافية من التحيزات التي من شأنها إحداث المزيد من الجدية والتدبيج الأيديولوجي في هذا المجال.

تلك هي باختصار جملة من التحيزات المتداخلة والمتشعبة التي تجتمع بنسَب وأقدار متفاوتة لتشكل بنية الإطار المعرفي التحليلي.

(٣)

إذ كان التحيز في الدراسات النسوية سائدًا على مستوى الإطار المعرفي العام، فإن مستوى المنهاجية ومستوى التحليل لا يخلو من مظاهر للتحيز عند دراسة وضع المرأة في العالم الإسلامي بشكل أكثر تحديدًا، ويلاحظ الباحث على المنهاجية ثلاثة مظاهر للتحيز:

أولًا: الخلط بين الإسلام والتقاليد:

فمن الصحيح أن الإسلام يُفهم ويُمارس في سياق ثقافة وتقاليد اجتماعية، لكن التمييز بين الأعراف والتقاليد التي تحكم الممارسة الإسلامية من ناحية ودين الإسلام ذاته من ناحية أُخرى كمصدر نقي متجدد للعقيدة والسلوك بشكل يتجاوز الزمان والمكان هي تفرقة في غاية الأهمية وغيابها يؤدي لقصورٍ في تفسير الواقع الإسلامي.

ثانيًا: استبعاد إمكانات الإسلام في التغيير:

فالجانب الذي يتم التركيز عليه هو أثر التقاليد الإسلامية على وضع المرأة الحالي، ولا يطرح الإسلام كمشروع يمكنه تحسين وضع المرأة في المستقبل، أي الإسلام كأداة للتغيير وليس كمسبب للجمود.

ثالثًا: التبسيط المخِل لعملية التنشئة في المجتمعات الإسلامية، فكثير من الدراسات تلقي بمسؤولية تدني وضع المرأة على التقاليد التربوية وترى في عملية التحديث في جوانبها المختلفة وسيلة لتحقيق حريتها ومكانتها، أو هو تبسيط مُخِل للعملية التربوية وعملية التنشئة التي تحوي أبعادًا معقدة ومتشابكة في المجتمع الإسلامي، فالأُسرة على سبيل المثال تلعب دورًا هامًا وتتحمل مسؤوليات عديدة خاصة في مراحل السقوط الحضاري، وهو

بُعْد يصعب على النموذج التحليلي المتحيز ضد الأُسرة بالأساس فهمه والتعامل مع إمكاناته وإنمائه في التغيير. أما على المستوى التحليلي فهناك العديد من المسلَّمات والمقولات السائدة، أبرزها:

١ ـ إن المرأة في المجتمع الإسلامي مقهورة، وأن الإسلام أبْرزُ مسببات هذا الوضع.

٢ ـ إن الإسلام دين يقوم على التفرقة بين الجنسين ويضطهد المرأة.

٣ ـ إن الحجاب والفصل بين الجنسين رموز ومؤشرات لخضوع المرأة.

٤ ـ إن المملكة العربية السعودية هي النموذج أو النمَط المتاح للدولة الإسلامية.

٥ ـ إن تحرير المرأة وفق المفهوم الغربي والمعايير الغربية هو هدف النساء في العالم الإسلامي.

٦ ـ إن التحديث على النمط الغربي هو وسيلة تحقيق هذا الهدف، وتحسُّن وضع المرأة مرتبط بمستوى التحديث ارتباطًا طرديًا.

٧ ـ إن النظُم التي تبنت التحديث على النمط الغربي كتركيا أتاتورك وتونس بورقيبة وإيران الشاه هي النظم التي حققت فيها المرأة مكاسب نسبية (بصرف النظر عن الممارسات التعسُّفية التي صاحبت فرض النمط الغربي فرضًا خاصة في مجال المرأة).

٨ ـ إن تحسن وضع المرأة في المجتمع قرين بعملها خارج المنزل بمقابل مادي (بصرف النظر عن أي تكاليف اجتماعية ونفسية).

٩ ـ إن تزايد معدلات الالتزام بالإسلام، جماهيريًا وحركيًا، في الدول الإسلامية يهدد مكاسب المرأة.

١٠ ـ إن هناك تعارضًا لازمًا في مجال الحديث عن حقوق المرأة بين النساء والإسلاميين، مع ملاحظة الدلالات السلبية عند الحديث عن الفريق الأخير، ويلاحَظ على جملة التحيزات وجود تحيز خفي كامن أشمل وراءها

هو التحيز ضد الدين والتقاليد في العلوم الاجتماعية الغربية، باعتبارها عناصر جمود وهو التحيز المستمَد من التحيز السائد بشكل واضح في علوم الاجتماع والانثربولوجيا.

(٤)

ما البديل إذن؟.

وكيف يمكن تجاوز هذه التحيزات السائدة في تناول قضايا المرأة بشكل خاص، وفي النظرية الاجتماعية بشكل أكثر عمومية؟.

هذا هو السؤال الذي يطرح نفسه على الباحث المسلم، وهو سؤال مشروع بالنظر للمناخ السائد في العلوم الاجتماعية الآن.

فهناك حديث عن الخصوصية الثقافية ونقد حاد لفكرة عالَمية العلوم الاجتماعية التي سادت من قبل واعتراف بأزمة النموذج المادي الوضعي وضعف قدرته التفسيرية، وهو ما يعني وجود فرصة متاحة بل حاجة ماسة لمساهمة الفكر الإسلامي المعاصر في حل هذه الأزمة على مستويين: مستوى العلاقة بين الخصوصية والعالَمية أو العلاقة بين النسبي والمطلَق.

- وهو يكتسب شرعية من الحقائق التاريخية والحضارية التي أثبتت قدرة الإسلام في خبرته التاريخية على صياغة ثقافة جامعة توحِّد، مع احترامها للخصوصيات الثقافية والحضارية، وهي الخبرة التي يمكن إعادة بنائها وبلورة امتداد لها خاصة في مجال العلاقة بين الرجل والمرأة ومسؤولية المرأة في المجتمع.

- وهو يكتسب شرعية في ظل مشروع الاستقلال الحضاري وفك الارتباط ونبذ التبعية المطروحة على ساحة العالم الثالث والعالم الإسلامي، وهو المشروع الذي يحتاج في البداية لتحليل ظروف وأسباب التبعية الاقتصادية، والتي فرضت أشكالاً وأنماطًا للعلاقات الاجتماعية في حاجة للمراجعة والتقويم خاصة في مجال حرية المرأة وعلاقة المرأة بالرجل.

- وهو يكتسب شرعية من الاتجاه المتزايد لدمج العلوم الاجتماعية

بهدف تقديم رؤية أكثر وضوحًا للظواهر الاجتماعية والإنسانية، وهي المحاولة التي لا يُتوقع لها النجاح إذا ظلت تستبعد وحدات ومؤسسات اجتماعية من تحليلها وتوصيفها للتحديث مثل الأسرة والقبيلة، وإذا ظلت تعتبر الدين موضوعًا للدراسة وليس منطلَقًا «للموضة» وهو الاستبعاد الذي يُلقي بظلاله على دراسة واقع المرأة ومستقبلها في العالم الإسلامي وهذا يعني ببساطة الحاجة إلى إطار معرفي ومرجعي تجديدي.

في العلوم الاجتماعية يقوم على تعديل الإطار القائم وإدخال عناصر جديدة أُهملت من قبل.

ولعل الأسئلة الجوهرية التي يجب الانطلاق منها لتقويم الدراسات النسائية وصياغة تصور ورؤية إسلامية لوضع المرأة في العالم الإسلامي هي:

أولًا: كيف يتم تعريف دور المرأة في المجتمعات الإسلامية، وما المقصود بالمجتمعات الإسلامية؟ وهل هناك تجانس بين هذه المجتمعات؟ وهل هناك آفاق لمحاولة تقديمنا فهْم مختلف للقضية؟ وما هي أهمية إثارة وضع المرأة كقضية في المجتمعات الإسلامية اليوم؟.

ثانيًا: إلى أي مدى يمكن تمييز المتغيرات التي تحدد وضع المرأة ودورها في مجتمع ما؟.

وإلى أي مدىً يمكن تصور وجود اختلاف في فهمنا لوضع المرأة في المجتمعات الإسلامية عنه في المجتمعات غير الإسلامية؟.

ثالثًا: ما هي المحاذير التي يجب مراعاتها عند تناول قضية المرأة خاصة في المجتمعات الإسلامية؟.

وما هو مدى صلاحية الاقترابات السائدة لفهم وضع المرأة ودورها في المجتمعات الإسلامية؟.

إن دراسة أوضاع المرأة بشكل عام (حقل الدراسات النسائية)، وقضايا المرأة في العالم الإسلامي بشكل خاص، في حاجة إلى إعادة ترتيب

للعناصر وإعادة تعريف للمفاهيم والمنطَلقات وإعادة بناء للمصْفوفة البحثية السائدة كي يمكن الاستفادة من الرؤية والخبرة الحضارية الإسلامية.

ويُفيد النموذج المعرفي الإسلامي في وضع المسألة في سياقها الصحيح بمستوياته المختلفة، فيمكنه الإسهام على ثلاثة مستويات للسياق:

١ ـ **السياق المعرفي** للمسألة؛ بتحديد رؤية الإسلام للإنسان، رجلاً كان أم امرأة ووظيفة المرأة في ظل مفاهيم العبودية لله والاستخلاف والعمارة للإنسان، والعلاقة بين الجنسين وطبيعتها، وطبيعة الظلم والقهر في سياقه الأوسع ودلالات «التحرير» وآفاقه ومستوياته، وتحديد الثابت والمتغير في مسائل الفرد والمجتمع والأخلاق والتطور.

٢ ـ **السياق التاريخي**: بالانتقال بالدراسات من التمركز حول الخبرة الغربية وتعميمها وإضفاء حق العمومية عليها إلى دراسة وتحليل ما هو عام فعلاً في قضية المرأة وما يتجاوز خصوصية الثقافة على عموم وضع المرأة وأحوالها والتحدِّيات التي تواجهها، والخروج بالتناول من أسر المشروع العَلماني المادي الذي يستند في تعميم خبرته وفرضها على التحليل الأكاديمي إلى قوته السياسية والاقتصادية والاتصالية في هذه المرحلة التاريخية.

٣ ـ **السياق التحليلي**: حيث يُسهم النموذج المعرفي التوحيدي في إعادة تعريف وتحديد وحدات التحليل في هذه القضية والانتقال من اعتبار «المرأة» هي وحدة التحليل إلى دراسة المرأة في سياق وحدات تحليل أساسية أُخرى هي الأُسرة ثم الجماعة ثم الأُمّة والتفاعلات المختلفة التي تتم بين هذه الوحدات وتفرعاتها المختلفة ووضع المرأة ومشكلاتها وآفاق تغيير ظروفها لتتوافق مع تغيير أشمل لعودة كل هذه الوحدات إلى الالتزام بالمثالية الإسلامية.

إن وقوفنا على محاذير المنظومة المعرفية الفكرية الحديثة بسلبياتها عامة وبقصورها عن استيعاب واقع الظاهرة موضع النظر في المحيط الإسلامي خاصة من شأنه أن يدفعنا إلى البحث عن أرضية بديلة كفيلة بتجاوز بعض

مثالب المنظومة السائدة في دراسات المرأة عامة - والمرأة في العالم الإسلامي خاصة، ومن شأن المحيط الإسلامي أن يولِّد بدوره منظورًا خاصًا به، دون أن يكون ذلك المنظور مقتصرًا عليه... وذلك بفعل تقاطع الواقع الاجتماعي التاريخي، وبفعل عمومية المطلق المرجعي الإسلامي بحكم أنه يتجاوز محدودية الزمان والمكان نظرًا لأصله وحيًا منزلاً وذِكرًا محفوظًا بلسان عربي مبين يخاطب الناس كافة قدْر زمانها وعقولها وحاجياتها برسالة الهدى والحق.

* * *

فهرس الأعلام

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الموضوعات

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ح)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

سلسلة المنهجية الإسلامية

١ - **أزمة العقل المسلم**، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

٢ - **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الخرطوم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م:

الجزء الأول: **المعرفة والمنهجية**، (١٤١١هـ/١٩٩٠م).

الجزء الثاني: **منهجية العلوم الإسلامية**، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

الجزء الثالث: **منهجية العلوم التربوية والنفسية**، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

مجلد الأعمال الكاملة للأجزاء الثلاثة (منقحة)، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

٣ - **معالم المنهج الإسلامي**، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، (منقحة)، (١٤١٢هـ/١٩٩١م).

٤ - **في المنهج الإسلامي: البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات**، الدكتور محمد عمارة، (١٤١١هـ/١٩٩١م).

٥ - **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، للدكتور عبد المجيد النجار، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

٦ - **المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ**، للدكتور عبد العليم عبدالرحمن خضر، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

٧ - **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل** للدكتور نصر محمد عارف، الطبعة الثانية (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، (الكتاب الحائز على جائزة الدولة التشجيعية في العلوم السياسية في مصر سنة ١٩٩٦م).

٨ - **كتاب وبحوث أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات**، عمان ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، تحرير الدكتور فتحي الملكاوي و الدكتور محمد أبو سل، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)

٩ - **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، "في مجلدين" تحرير الدكتور عبد الوهاب المسيري، الطبعة الثانية المنقحة للجزء الأول، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

١٠ - **أعمال ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة**، عمان ١٤٠٩هـ/١٩٨٩، جزآن، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

١١ - **ظاهرية بن حزم: نظرية المعرفة ومناهج البحث**، أنور خالد الزعبي، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

١٢ - **نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي**، للدكتور هاني عطية، (يصدر قريبًا).

١٣ - **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**، للدكتورة منى أبو الفضل، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

١٤ - **النص القرآني من الجملة إلى العالم**، للدكتور وليد منير، (يصدر قريبًا).

الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ص. ب. 55195، الرياض 11534
هاتف: 0818-465 (1-966) فاكس: 3489-463 (1-966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص. ب. 9489 – عمان
هاتف: 992-639 (6-962) فاكس: 420-611 (6-962) * E-mail: iiit@go.com.jo

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط
هاتف: 276-723 (7-212) فاكس: 055-200 (7-212)

مصر: معهد الدراسات الإبستمولوجية، 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك – القاهرة
هاتف: 9825-340 (2-20) فاكس: 9520-340 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع، ص.ب. 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
هاتف: 901-663 (4-971) فاكس: 084-690 (4-971)

شمال أمريكا:

– أمانة للنشر
AMANA PUBLICATIONS
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel. (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888
www: amana-publications.com * E-mail: igamana@erols.com

– السعداوي للنشر
SA`DAWI PUBLICATIONS
P.O.Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 751-4800. Fax: (703) 571-4833

– خدمات الكتاب الإسلامي
ISLAMEC BOOK SERVICE
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

– المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da`wah Center, Ratby Lane Markfield, Leicester LE679RN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

– زين الدولية
ZAIN INTERNATIONAL
73 St. Thomas's Road.
London N4 2QJ Tel: (44-171) 704-1489 Fax: (44-171) 704-1489

فرنسا: مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris
Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس
SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند: مؤسسة المطبوعات الأصيلة والإعلام
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P. O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104